

فلسفة التاريخ

نحو تفسير إسلامى للسنن الكونية والنواميس الاجتماعية

د.عبد الحليم عويس
أستاذ التاريخ والحضارة الاسلامية

فلسفة التاريخ

Design by Abdul Rahman Magdy



دار الصحوة للنشر والتوزيع
5 عطفة فريد من شارع مجلس الشعب
السيدة زينب - القاهرة

تليفون 00202239[illegible]8
تليفاكس 0[illegible]0223937767
بريد إلكتروني
daralsahoh@gm[illegible]m

.00



فلسفة التاريخ..

نحو تفسير إسلامي للسنن الكونية والنواميس الاجتماعية

د. عبد الحليم عويس
أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى للناشر

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

رقم الإيداع : ٢٥٠٦٩/٢٠١٠

الترقيم الدولي: 977-255-315-5





إهداء

إلى أستاذي الكبير الداعية المخلص الإمام الشيخ: محمد الغزالي،رحمه الله رحمةً واسعة.

لقد تعلَّمتُ منك الكثير...

تعلَّمتُ منك خشية الله يوم رأيتُ عينك - غير مرة - فيَّاضة بالدّموع حسرةً على المسلمين وخوفًا من لقاء الله.

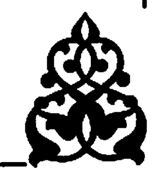
وتعلَّمتُ منك الفقه الصحيح بالإسلام، والجنوح إلى الحق، والميل إلى التسامح والصفح عن النَّاس، وسعة الصدر ولين الجانب...

وتعلَّمتُ منك أن دعوة نبيّ الرحمة لا يصلح لحمل رايتها إلا قلبٌ نقيّ وعقلٌ ذكيّ، ونفسٌ جيَّاشةٌ بالحبِّ لكلِّ النَّاس...

وتعلَّمتُ منك كيف أعتزُّ بالله، وأتجنَّب الصَّغائر، وأحمل همَّ المسلمين في كل مكان...

فإليك - مع الصدِّيقين والشُّهداء والصَّالحين بإذْن الله - أقدم هذا الكتاب... هدية تلميذٍ لأستاذه اعترافًا بأياديه...

د. عبد الحليم عويس



مقدمة

منذ أكثر من عشرين عامًا وأنا مشغول بقضية فلسفة التّاريخ . . .

إن الظروف نفسها التي أوحت لابن خلدون بمقدمته هي نفسها التي تعيش بيننا، ونعيش بينها، وتضغط علينا بثقلها النفسيّ الرّهيب، وهمومها الحضارية الغزيرة.

وقد ضغطت هذه الظروف على العلامة مالك بن نبي - وهو يعيش في فرنسا بجسده - ويعيش هموم الآفاق الجزائرية - والإسلاميَّة - بروحه ووجدانه الحضاري، فكانت تلك السلسلة العظيمة في مشكلات الحضارة التي أبرزها قلم هذا المهندس الكهربائي العالم، رحمه الله.

وقد جاء صديقنا الدكتور عماد الدين خليل، فعكف على القرآن الكريم من خلال كتابه: (التفسير الإسلامي للتاريخ) يسأله في لهفة: لماذا تسقط الأمم؟ وكان هذا - أيضًا - بضغط من الواقع الرّهيب، ومحاولة للبحث عن أسباب المرض الذي نعيشه ونتعامل معه من خلال الوثيقة السماوية الوحيدة الصحيحة الباقية بين يدي البشر.

وفي غمرة الهموم بعد نكبة العرب في ١٩٦٧م - وما أكثر نكباتهم في العصر الحديث - كتبت كتابي: (دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلاميَّة)، ومازالت كتابات المهمومين - والمهتمين - تتوالى، وآخرها ثلاثية صديقنا الدكتور محمود محمد سفر: (الحضارة تحد - والتنمية قضية، وإنتاجية مجتمع) فهي في الهمّ الإسلامي - والعربي - المباشر.

وهذا الكتاب الذي أقدمه اليوم، يضم جهودي - خلال عشر سنوات - في هذا الحقل الذي أومن بأن المسلمين قد قصّروا فيه، وأن تقصيرهم فيه كان من أسباب إخفاقهم في معركتهم الحضارية المعاصرة.

إن فقهنا للحضارة أمر ضروري، والانسجام مع السنن الكونيَّة والاجتماعيَّة هو الطريق الوحيد للتقدم ولتجنب المنزلقات.



وهذا الكتاب - كذلك - محاولة لمعالجة فلسفة التَّاريخ من منظور إسلامي كعلْم له منهجه وقضاياه وأسلوبه في التحليل والاستنتاج.

وقد كانت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة بالرِّياض سبَّاقة في تدريسه علمًا مستقلاً (فلسفة التَّاريخ)، وكان لي شرف تدريس المادة.

وهكذا التقت البواعث النفسيَّة والفكريَّة مع البواعث العمليَّة، فكانت هذه الصفحات التي آمل أن تكون خطوة صحيحة على الطريق الصحيح... طريق الوصول إلى الرؤية الإسلاميَّة الصحيحة لحركة التَّاريخ.. وبالله التوفيق، ومنه السداد.

د. عبد الحليم عويس





الفصل الأول

علم فلسفة التاريخ وصلته بالسنن الكونية

- المصطلح.
- الأساسيات.

مصطلح فلسفة التَّاريخ:

إذا استعملنا منهج التحليل، فإننا نجد أمامنا - ونحن بسبيل شرح مصطلح فلسفة التَّاريخ - ركنين يضمهما هذا المصطلح، وهما: فلسفة وتاريخ.

فأما الفلسفة فتعنى دراسة المبادئ الأول وتفسير المعرفة تفسيرًا عقليًا، وكانت تشمل العلوم جميعًا، واقتصرت فى هذا العصر على المنطق والأخلاق وعلى الجمال وما وراء الطبيعة.

كما يعرف هذا العلم بمصطلح (تفسير التاريخ) وقد أطلقت كلمة (التفسير): لغويًا بمعنى الإبانة والإيضاح والشرح والإفهام وبيان المرامي.

أما من الناحية الاصطلاحية: فقد تطورت هذه الكلمة وأصبحت عَلَمًا على (علم) بعينه؛ هو علم التفسير. وهو علم - كما يقول التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون-: «يُعْرَفُ به نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها... إلى آخره»[1].

ونحن نرى - في مقام تفسير التَّاريخ - انطباق الدلالة اللغويَّة وانطباق جزء كبير من تعريف (التفسير) على العمليَّة التحليلية أو التركيبية للتاريخ. فمعرفة النزول وأسبابه، والعمليَّة الترتيبية للآيات النازلة تمهيدًا لفهمها - كبناء متدرج متكامل - هذه العمليَّة التي تحدث في علم التفسير (للقرآن) تحدث كذلك بالنسبة لوقائع (تفسير التَّاريخ).

وأما كلمة (تاريخ): فتطلق على الإعلام بالوقت، وهو لفظ عربي أصيل، وقيل: دخيل مأخوذ من أصل سريانيّ معناه: الشهر، هذا في أصل وضع اللفظ[2].

(١) مادة «تفسير» الجزء الأول (كشاف اصطلاحات الفنون).

(٢)هرنشو: علم التَّاريخ: ص ٨، ترجمة عبد الحميد العبادي، القاهرة ١٩٣٧م.

أما في الاصطلاح: فالتَّـاريخ عند العرب «فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث توقيتها، وموضوعه الإنسان والزمان»[1].

ويرى بعض الكتَّاب أن التَّاريخ يشتمل على المعلومات التي يمكن معرفتها عن نشأة الكون كله بما يحويه من أجرام وكواكب ومن بينها الأرض، وما جرى على سطحها من حوادث الإنسان. ويُقْصِرُ أغلب المؤرخين معنى التَّاريخ على بحث واستقصاء حوادث الماضي، كما يدلّ على ذلك لفظ (Historia) المستمد من الأصل اليوناني القديم، أي كل ما يتعلَّق بالإنسان منذ بدأ يترك آثاره على الصخر والأرض بتسجيل أو وصف أخبار الحوادث التي ألَّمت بالشعوب والأفراد.

وقد تدل كلمة تاريخ على مطلق مجرى الحوادث الفعلي الذي يضعه الأبطال والشعوب، والتي وقعت منذ أقدم العصور، واستمرت وتطورت في الزمان والمكان حتى الوقت الحاضر[2].

هذا عن الركنين اللذين يمثِّلان جناحي مصطلح (تفسير التَّاريخ) أو (فلسفة التَّاريخ).

أما عن المصطلح كوحدة متكاملة، فهو يدلّ على المحاولات التي تبذل لتفسير مسيرة الأيام وحركة الوقائع، وما يكمن وراءهما من أسباب وعوامل، وما يعقبهما من غايات وأهداف. فهو يتضمن جانبين أساسيين:

- جانب التَّاريخ وهو الوقائع الظاهرة وحركة الأيام وتقلبها.

- وجانب ما وراء الوقائع الظاهرة والحركة المستمرة دون توقف.

بين تفسير التَّاريخ وفلسفة التَّاريخ:

ومن الجدير بالملاحظة أن هذا المصطلح (تفسير التَّاريخ) ينظر إليه عند المؤرخين ومفسِّري التَّاريخ على أنه مرادف تمامًا لمصطلح (فلسفة التَّاريخ)، ولكنَّ تراثنا

(١) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التَّاريخ: ص ٧.

(١) د. حسن عثمان: منهج البحث التَّاريخي: ص ١١، ١٢، دار المعارف، مصر، ط٤.

الإسلامي، ولاسيما السلفيّ الحديث، يشعر بنوع من الحرج في استعماله لكلمة (فلسفة)، بصفة عامة.

وقد يكون هناك بعض العذر في هذا الحرج ؛ لأن كلمة (الفلسفة) قد ابتعدت عن معناها الحقيقي، وهو (حب الحكمة)، أو البحث عن الحكمة، وأصبحت علامة على طرق جدلية عقيمة تقحم نفسها في مجالات أقوى من طاقات العقل، وتسير فيها – للأسف – متجردة عن معالم الوحي الكريم وعن هدايته، فضلَّ كثير من الفلاسفة وأضاعوا أعمارهم وأعمار كثير ممن حولهم في البحث في ذات الله وفي سمعيات وغيبيات لا يستطيع العقل الإحاطة بها، ومن هنا خرجت الفلسفة عن القضبان الصحيحة التي يجب أن تتحرك فوقها، وانشغل كثير من الفلاسفة حتى من المنسوبين للإسلام بهذه القضايا (الميتافيزيقية)، متجاهلين أن المجال الصحيح للفلسفة هو هذا العالم وما فيه ومن فيه، وهو في داخل الإنسان وفي الكون المحيط به: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣]، ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، ولو أن الفلاسفة تفلسفوا في المجال (الإنساني والكوني)، وعرفوا القوانين التي وراء الوقائع والتقلُّبات والأشياء – لأفادوا البشرية كثيرًا ولما أبغضهم كثير من الناس.

لكن (الفلسفة) في مجال (التَّاريخ) – بل والطبيعة – هي فلسفة تعمل في مجالها الملائم لها، وتحاول اكتشاف قوانين الله في الاجتماع والكون والإنسان، ومن هنا فلا حرج في استعمال كلمة (الفلسفة) في هذه المجالات.

وما تقدمت أوربا – وما تقدمت أية حضارة – إلا عندما تجاوزت مرحلة الجزئيات، ووصلت إلى مرحلة فهم الكليَّات والقوانين، واستيعابها والانسجام معها ومحاولة السير وفقًا لها.

وقد ظهر في أوربا فلاسفة للاجتماع، والاقتصاد، والتربية، والطبيعة، والرياضيات، وبجهودهم حققت أوربا الكثير، واكتشفت عشرات القوانين، وكان ذلك بعد أن تجاوزت

أوربا مرحلة علم (اللاهوت) بجدلياته العقيمة التي أضلَّت أوربا، وهو العلم الذي يشبه في حضارتنا مرحلة (علم الكلام) مع بعض الفروق، وإن كنَّا في أعماقنا ننكر جدوى كثير من تفصيلات هذا العلم، بل نعتبره من أسباب تعويق حضارتنا.

ولهذا فنحن لا نجد أي اعتراض على مصطلح (فلسفة التَّاريخ)؛ لأنها فلسفة في حقل معرفي عملي مفيد، ونحن نعتبر هذا المصطلح مصطلحًا مكافئًا لمصطلح (تفسير التَّاريخ)، كما أننا نعتبر كل حديثنا في هذا البحث من باب (فلسفة التَّاريخ)، ولكنها فلسفة وفق المنهج الإسلامي الذي يضع الأمور في نصابها دون إفراط أو تفريط.

فلسفة التاريخ قبل العصر الحديث:

لقد كان العلاَّمة المسلم (عبد الرحمن بن خلدون) موفَّقًا كل التوفيق في تعريفه للتاريخ تعريفًا أقرب إلى (تفسير أو فلسفة التَّاريخ) - كوحدة متكاملة - منه إلى (التَّاريخ) كركن من أركان العمليَّة التَّاريخيَّة وهو الركن (الظاهر)، أما ركن (التفسير) فهو الركن (الباطن).

يقول ابن خلدون في تعريفه الذي نعتبره أقدم وأفضل تعريف قُدِّمَ لتفسير التَّاريخ، من حيث أراد ابن خلدون أن يُعَرِّفَ التَّاريخ - يقول: «أما بعد، فإن فنَّ التَّاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرِّحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، وتتساوى في فهمه العلماء والجُهَّال(؟!)، إذْ هو في (ظاهره) لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تَنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصَّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال، وفي (باطنه) نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في (علومها) وخليق»[1].

(1) المقدمة: ص ٣، ٤، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ثم يوضّح ابن خلدون مفهومه على نحو أعمق، فيعيب على أكثر المؤرخين القدامى منهجهم في التَّاريخ، ويقول عنهم: «إذا تعّرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقًا، محافظين على نقلها وهمًا وصدقًا، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها، ولا علّة الوقوف عند غايتها، فيبقى النَّاظر متطلعًا بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشًا عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثًا عن المقنع في تباينها أو تناسبها»[1]. وهذا بإيجاز رأى العلامة ابن خلدون في مصطلح (فلسفة التاريخ)، وهو رأي سبق عصره بقرون طويلة، وكان خير ما قدّم من تعريف لهذا المصطلح.

فلسفة التَّاريخ في العصر الحديث:

وعبوراً بهذا الملحظ الذي ذكرناه نستطيع أن نقول: إن (تفسير التَّاريخ) أو (فلسفة التَّاريخ) في العصر الحديث صارت مصطلحًا يشير إلى جانبين مختلفين من جوانب دراسة التَّاريخ:

الجانب الأول: يتعلّق بدراسة مناهج البحث في هذا العلم من وجهة النظر الفلسفية.

وأما الجانب الثاني: من جوانب دراسة التَّاريخ في الفلسفة الحديثة -: فهو دور الفلسفة بوجه عام وهو مهمتها الرئيسة الأخرى[2].

الفروق بين المؤرخ وفيلسوف التَّاريخ:

هناك فروق كثيرة بين المؤرخ ومفسّر التَّاريخ، أو فيلسوف التَّاريخ، وهذه الفروق - في جزء كبير منها - تنطبق على الفروق بين الباحثين في أي علم، وبين منظري هذا العلم وفلاسفته.

وقد نستطيع - بإيجاز - أن نقول كما قال ابن خلدون: إن عمل المؤرخ هو (ظاهر) التَّاريخ، وعمل مفسر التَّاريخ هو (باطنه)... لكننا نفضل بسط الأمر في هذا المقام - لما فيه من الفائدة - بحصر الفروق في النقاط التالية:

---

(١) المقدمة: ص ٥.

(٢) د. محمد عفّت الشرقاوي: أدب التَّاريخ عند العرب: ص ٢٩، نشر دار العودة، بيروت.

١ - إن المؤرخ مجرد وثائقي هدفه أن يصل إلى صحة الواقعة التَّاريخيَّة بالطرق التي يقرها المنهج التَّاريخي في البحث.

٢ - والمؤرخ غالبًا ما يقصر جهده على النواحي السياسية والعسكرية وتقلب الدول سقوطًا وقيامًا.

٣ - أما مفسِّر التَّاريخ فمنهجه يعتمد على ثلاث مراحل:

أ -المرحلة التسجيلية الوثائقية التي يشترك فيها مع المؤرخ العادي.

ب -المرحلة التأمُّلية التي يحلل فيها الوقائع ويستنبط منها بعض القيم المعاصرة للواقعة وبعض الأنماط الاجتماعيَّة والاقتصادية وغيرها. ولكن ذلك كله يكون خلال هذه المرحلة في إطار جزئي.

جـ-أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة تفسيرية فلسفية يصل فيها المفسِّر إلى استخلاص بعض القوانين والسنن التي تحكم حركة التَّاريخ بمجتمعاته المختلفة والتي تجيب لنا على الأسئلة الكبرى: لماذا وكيف؟

٤ - المؤرخ جزئي محدود، والمفسِّر شامل النظرة، يضع في اعتباره كل العوامل وكل الأنشطة وكل جوانب الحياة المساعدة على تفسير الواقعة.

٥ - إن مفسر التَّاريخ هو الذي يستطيع القيام بمقارنة بين الحضارات واستخلاص القيم الكلية الإنسانية.

٦ - وهو أيضًا الذي يستطيع أن يفسِّر لنا شخصيتنا الحضارية المستقلة من خلال فعلنا في التَّاريخ.

٧ - وعمل مفسر التَّاريخ فكري أكثر منه حركي.. إنه ليس مجرَّد آلة تصوير بل هو صياغة إنسانية للتاريخ.

٨ - إن فيلسوف التَّاريخ هو الذي يكشف لنا معنى نشاط الإنسان وفعله على الأرض، وبإمكانه أن يسأل ماذا تعني الحياة الإنسانية، وما الأهداف التي يسعى

إليها الوجود التَّاريخي للإنسان، وما القيمة الحقيقية للتاريخ البشري، وهل يتحرك التَّاريخ بلا مغزى؟ وهل أهداف التَّاريخ أهداف تنبع من داخل الإنسان أم من خارجه؟ وهل يمشي التَّاريخ نحو الرقيّ دائمًا أم أن له دورات يتعاقب عليها؟ إلى آخر هذه الأسئلة المتعلقة بالحقائق الكبرى للحياة.

٩ - كما أن من الفروق أيضًا بين المؤرخ وفيلسوف التَّاريخ الاختلاف في المنهج، فالفيلسوف يعتمد على الفحص النقدي الدقيق لمنهج المؤرخ نفسه ولوثائقه التي يعتمدها، وهو يدرس حتى طبيعة الفكر وقوانين البحث وقوانين المنطق، ويحقق مدى صلاحيتها كلها، وقد يقبل منها ما يقبله ويرفض منها ما يرفضه، ثم يقوم فيلسوف التَّاريخ بنشاط تركيبي للفلسفة بوجه عام مستخلصًا أبرز القوانين وأشملها.

ويضاف إلى هذه الفروق أن المؤرخ ليست لديه مبادئ فلسفية أو أخلاقية، أي ليست لديه أسس يقيس بها التغير أو الاستمرار، وعلى ذلك فليس في مقدوره أن يحكم على التطور أو الظهور أو السقوط أو النمو أو الركود أو الانحلال أو الخصب أو العقم.

ونحن نعلم أن اتفاق المؤرخين حول مبادئهم الفلسفية والأخلاقية أضعف احتمالاً من اتفاقهم حول حقيقة المواد التي عليهم أن يفسروها في ضوء تلك المبادئ. وإلى أن يبلغ المؤرخون تلك الحقبة النائية من الانسجام والتوافق الفلسفي، فعليهم أن يتسامحوا، وأن يقتصروا على الاشتراط بألا تكون مبادئهم ذات قيمة عابرة بشكل ملحوظ، وألا تكون موقوتة بشكل محدود تستند بصراحة إلى دوافع خفية[1].

يبقى مع ذلك أن عمل مفسِّر التَّاريخ أشمل وأوسع وأكثر فائدة للتقدم البشري من عمل المؤرخ نفسه.

إنه (مكتشف) على كل حال وليس مجرد (مسجل) أو (موظف إرشيفي) في دائرة التَّاريخ.

(١) المصدر السابق نفسه.



الفصل الثاني

علمية فلسفة التاريخ بين المؤيدين والمعارضين

علميَّة فلسفة التَّاريخ:

إن الحديث حول (علميَّة) كثير من الدراسات الإنسانية يتعرض لاختلاف شديد. . .

ولا يزال كثير من العلماء يعارضون في (علميَّة) علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد.

وإذا كان هذا الخلاف قائمًا حول هذه العلوم التي قطعت شوطًا بعيدًا في بناء أركانها وقواعدها، فإننا يجب أن نتوقع خلافًا كبيرًا حول «فلسفة التَّاريخ وتفسيره» الذي يقوم على رؤية أقرب إلى الافتراضية، ويلتزم بنوع من التعميمية يصعب التأكد منها، على النحو الذي نستطيع به أن نتأكد من التعميمية في قوانين الطبيعة.

لكننا – في الحقيقة – نجد أنفسنا، في قضية تفسير التَّاريخ، نتكئ على أمرين هامَّين:

أولهما: أن تفسير التَّاريخ يخضع بقدر كبير للبناء الفلسفي كله، ذلك الذي ينتظم بقية العلوم، كفلسفة علم الطبيعة، وفلسفة الفكر، ولا نعتقد أنه من السهولة إخراج كل (الفلسفات) من ميدان العلوم، مع أن هذه (الفلسفة) في إطاريها [الكوني والبشري] قد قدمت الكثير من الخدمات للإنسانية، بل إنها وراء التقدم الذي انتهت إليه الحضارة المعاصرة ولاسيما في المجال الطبيعي.

والآخر: أن تفسير التَّاريخ، وإن كان رؤية ذات اتصال بالجوانب الشخصية والخلفيات الثقافية، إلا أنها تتكئ على الواقعات التَّاريخيَّة المتشابهة، فهي تقوم بما تقوم به سائر العلوم التي تعتمد على جمع شرائح تستخرج منها قوانين استنباطية، فمنهج (تفسير التَّاريخ) هو منهج بقية العلوم.

فابن خلدون، قبل أن يصدر أحكامه، قدَّم شرائح متعددة من التجارب التَّاريخيَّة، استقى منها قوانينه العمرانية. وإذا كان البعض يأخذ على ابن خلدون أنه استقى أمثلته

من شعوب المغرب والأندلس، دون أن يمدّ الطرف إلا قليلاً، إلى غير بيئته وعصره، فإن مفسّري التَّاريخ الأوربي كثيراً ما قصروا نماذجهم على التَّاريخ الأوربي، بأجنحته الثلاثة: اليوناني والروماني والحديث، فالاستقراء التَّاريخي الكامل غير ممكن.

ولئن كان (الانتقاء) عملاً معيبًا في المنهج العلمي عمومًا ؛ لأنه يؤدي إلى نتائج سيئة، فإن هذا يعتبر عيبًا في المنهج أو في الاستقراء إذا كان محايداً، لكنه لا يحول دون العلميَّة، أو على الأقل دون دفع حركة البحث الاستقرائي إلى مزيد من التنوع والشمول، وصولاً إلى العلميَّة.

والحق أننا في فلسفة التَّاريخ أمام موضوعين مرتبطين ومتكاملين:

أولهما: تاريخ.

وثانيهما: تفسيره.

- والتَّاريخ يتعلَّق بالوقائع الجزئية التَّاريخيَّة، وبالحوادث المنظورة التي تقوم الأدلة القويَّة على أنها وقعت فعلاً على مسرح الحياة.

وهذه الوقائع التي يتشكل منها التَّاريخ، يبلغ بعضها إلى أن يكون حقيقة لا مجال للشك فيها، إلا إذا شك الإنسان في كل شيء، وخضع لمنهج مغرق في الوهم، قد يدمِّر به سجل الحقائق، فيشك حتى في الشك، ويرفض التَّاريخ والعالم كله، وهذا منهج غير علمي.

إن الوعي الإنساني ليصل بظهور النبي محمد ﷺ وبأطوار حياته إلى الدرجة اليقينية التي لا تحتمل شكًا.. إن هذه الواقعة التَّاريخيَّة المتصلة بمحمد ﷺ وبخلفائه الراشدين وفتوحاتهم، لم تعد (رأيًا تاريخيًا) بل أصبحت (عقيدة) تاريخيَّة بقدر ما هي عقيدة دينية.

وعند هذه النقطة نستطيع أن نقول: إن التَّاريخ علمي في منهجه، وعلى هذه النقطة التي تصل إلى درجة الحقائق الكونيَّة، نستطيع أن نبني كثيراً من الحقائق التي قد تكون أقل سطوعًا منها، لكنها تلتقي معها في النوع وإن اختلفت في الدرجة.

ويقرر (شارلز بيرد) في الخطاب الذي ألقاه على منصة رئاسة الجمعية التَّاريخيَّة الأمريكية أن ملايين الحقائق التَّاريخيَّة يمكن أن تقرر بحيث تقنع غير المختصين والخبراء على حدٍّ سواء، كأن نقول: إن اثنين واثنين تساوي أربعة، أو إن الأيدروجين والأكسجين إذا خلطا معًا بنسب خاصة تحت ظروف خاصة فإنهما يكونان الماء، فليس هناك شك مثلاً في أنه ذات يوم حدد بيوم (١٢ أكتوبر ١٢٩٢م) نزل جماعة من البحَّارة بإشراف قبطان اسمه كريستوفر كولمبس على جزيرة كانت على ما يبدو تسمى (جزيرة واتلنج).

وحقيقة هذه الحادثة تثبتها سلسلة من الوثائق، اختبرت صحتها وقابليتها للتصديق بعناية كبيرة، وسيظل المؤرخ يعتبرها حقيقة واقعية، ولن يشك فيها أكثر من شكه في جدول الضرب إلى أن يحين ظهور وثائق أكثر صحة وقابلية للتصديق منها[1].

أما العمليَّة التفسيريَّة للتاريخ، فهي أقرب إلى العلميَّة من الناحية المنهجية – على الأقل – من العمليَّة التَّاريخيَّة نفسها؛ ذلك لأن العمليَّة التفسيريَّة عمليَّة تعميمية تسعى إلى صيانة القوانين، والوصول إلى مرحلة (التقنين) أسمى ما يطلبه العلم.

ولا مشاحة في أن بعض القوانين، يمكن أن يثبت قصورها، أو عجزها، لكن العلوم الطبيعية أيضًا قد تعرضت في مسيرتها التَّاريخيَّة لكثير من القصور، والعجز، بل لكثير من الخطأ... فهل يعني ذلك أن نلغي (العلميَّة) كلها لمجرد أن القصور يعتورها، أو أنها قد تصيب، وقد تخطيء!!

إن اكتشاف قانون، أي قانون، يعتمد على ركنين ماديين:

١ – المكتشَف (بالفتح) وهو الشرائح الموجودة في الطبيعة أو التَّاريخ والتي تشكل قانونًا.

٢ – والمكتشِف (بالكسر) وهو الإنسان.

(١) لويس جوتشلك: كيف نفهم التَّاريخ: ص ٢٠، طبع دار الكاتب العربي، ١٥١٦م.

ولا علاقة للركن الأول أي (المُكتَشَف) بأي لون من التقصير، وهو في الطبيعة مثله في التَّاريخ، مثله في الفكر، وكل ما هنالك أن القرون البشرية الأخيرة قد شهدت تركيزًا على العلوم الطبيعية والماديًات، فارتقت قوانينها ووصلت إلى ما لم تصل إليه الدراسات الإنسانية بعامة.

وأما الركن الثاني (المكتشف) الذي هو الإنسان، فمن طبيعته التعرُّض الدائم للخطأ والصواب، ولم يضع الله في طبيعته أن يصل إلى القوانين المطلقة؛ لأنه لا يؤتمن عليها، وقد يدمر كل شيء إذا عرف كل شيء!!

والإنسان هو الإنسان في فهم الطبيعة أو التَّاريخ أو في فهم نفسه.. فإذا تحققت له شروط صالحة أو ظروف كافية للنجاح في أيٍّ منها، فإنه سينجح، أما إذا تخلفت الشروط أو الظروف فإنه سيخفق.

فالقضية قضية ظروف وشروط متطورة، وليست قضية ثابتة!! «والعلميَّة» موجودة، في الأساس[1]، وإنما يختلف مدى الوصول إليها، باختلاف الظروف والشروط الموضوعية الملائمة.

- يضاف إلى ذلك تساؤل مهم في هذا المقام: أثمة شرط يقول بالمطابقة الرياضية الدائمة بين عناصر كل مقولة تفسيرية، دون أن تكون هناك أدنى احتمالات للخطأ.. وإلا اعتبر المنهج غير علمي، واعتبر الموضوع خارجًا عن العلميَّة؟

إن قانون الاحتمالات مأخوذ به حتى في العلوم الطبيعية، فلماذا يراد فرض (حتمية) معينة على العلوم الإنسانية، ومنها تفسير التَّاريخ، وإلا اعتبرت غير علميَّة.

إن موضوع تفسير التَّاريخ هو الإنسان، وموضوع تفسير الكون هو الطبيعة، وهناك فروق بين الطبيعة والإنسان، أفلا يسمح اختلاف الموضوع، بضرورة اختلاف المقولات الفلسفية المعتمدة في كل موضوع؟

(١) انظر: غوستاف لوبون: فلسفة التَّاريخ: ص ٧١، ترجمة عادل زعيتر، طبع مصر ١٩٥٤م.

على أن ذلك، وإن أدَّى بنا إلى رفض الحتمية التَّاريخيَّة التي قال بها الماديُّون والوضعيُّون، فإن ذلك لا يجوز أن يؤدي بنا إلى القول بأن الحركة التَّاريخيَّة - نظرًا لاختلاف الموضوع وللتطور الإنساني - لا تخضع لأي قانون.

- أليس هناك طريق ثالث؟ طريق يلغي (الحتمية الجبرية) التعسفية ويلغي - أيضًا - (البعثية) التي تحول دون أية فائدة من التَّاريخ، وتجعله غير قابل لاكتشاف أي قوانين بحجة أن التَّاريخ لا يعيد نفسه أبدًا.

لقد قال أصحاب المذهب الوضعي بإمكان الوصول إلى مثل هذه القوانين الكلية، التي يمكن التنبؤ بالمستقبل من خلالها[1]، وذلك عن طريق إخضاع مباحث التَّاريخ لمناهج البحث في العلوم - بما في ذلك من اعتماد على الملاحظة.

ومع أننا لا نؤمن بالمذهب الوضعي في بعض أساسياته، فإننا نتفق معه في علميَّة تفسير التَّاريخ، وفي إمكانية اكتشاف قوانين السقوط والانبعاث للحضارات والمجتمعات.

وليس شرطًا أن يعيد التَّاريخ نفسه بدرجة متماثلة تمامًا، فذلك مستحيل في لغة الكون، فإن الذي مضى لا يعود.. لكن الممكن - بل الصحيح فعلاً - أن التَّاريخ يعيد تطبيق شروطه صعودًا وهبوطًا، في كل مراحل الحضارات.

قد تختلف بعض أشكال التعبير، وقد تتأبَّى حضارة بتأثير متانة بنائها الذاتي، وقد يخفي القانون وجهه، حتى لا يكاد يحسّ به أحد.. لكنك لن تجد لسنَّة الله تحويلاً ولا تبديلا.

لقد تداعت إمبراطورية الإسكندر الأكبر المقدوني، في أقل من نصف قرن.. بينما سقطت الحضارة الرومانية - في رأي جيبون - خلال خمسة قرون...

ليكن كل ذلك صحيحًا، لكن قوانين التَّاريخ الصارمة هي التي وجدت هنا وهناك..

(١) د. عفَّت الشرقاوي: أدب التَّاريخ عند العرب: ص ٣٣.

لقد كان المثاليون على شيء كبير من الصواب في انتقادهم للمذهب الوضعي، في رأيه بالحتمية.. فلاشك أن في التَّاريخ الإنساني قدراً كبيراً من الحرية والاختيار، لكن الذي سكت عنه المثاليون أن هذه الحرية - بالتأكيد - متناغمة مع قوانين الكون، كما أنها لا يُسمح لها بالخروج على قضبان القانون.

ولا ينكر المثاليون البحث في العوامل أو الأسباب الجزئية، لكنهم يرون أن (العلّية) في التَّاريخ تختلف عن العلّية في العلوم الطبيعية، فعلّية التَّاريخ منطق باطني لوقائعه، أما العلوم الطبيعية فلا باطن لظواهرها، ومن ثم كان ارتباط العلّة بالمعلول علاقة ظاهرية، فضلاً عن إفادتها الحتمية [1].

اعتراضات في وجه العلميَّة التَّاريخيَّة:

ولقد حاول أحد المؤرخين العرب المعاصرين [2] أن ينفي علميَّة التَّاريخ وبالتالي علميَّة تفسيره، على أساس وضعه لمقولة مشابهة لمقولة الوصول إلى القانون في العلوم الطبيعية.. لكنها مختلفة عنها.. بالقدر الذي ينفي علميتها.

ففي العلوم الطبيعية تكون المقولة هكذا:

- المادة (الثابتة).
- العلية (كعلاقة).
- الكلية أو القانون (كحتمية مجرَّدة عن الزمان والمكان).

أما في التَّاريخ، ففي رأيه أن سلسلة المقولات هكذا:

- الإنسان (الدائم التحول بيولوجيا ونفسيًا ومعرفيًا واجتماعيًا).
- العلية (كعلاقة).
- الصيرورة (كحصيلة للتحولات).

---

(١) المرجع السابق.

(٢) د. شاكر مصطفى: التَّاريخ هل هو علم: مجلة عالم الفكر، عدد أبريل ١٩٧٤م.

ويبرر الباحث رأيه بمزيد من التفصيل حول هاتين المعادلتين فيقول: إن الحد الوحيد المشترك بين السلسلتين هو وجود العلاقة السببية ولا يماري فيها أحد من الباحثين، ولكن التشابه ينتهي عندها بعد ذلك، فالإنسان ليس مادة فحسب، ولكنه مادة حيَّة وواعية، وهو يتغير دون انقطاع، لا من عصر لآخر، ولكن من مكان لآخر، ومن تكوين عرقي إلى تكوين آخر، ويتغير باستمرار بيولوجيا كما يتغير نفسيًا، ويتغير في المعرفة ونتائجها وفي البنى الاجتماعيَّة والتكوينات الاقتصادية، وتختلف آثار الزمان فيه، وتأثيرات المكان في رواسب وردود فعل وارتكاسات ومواصفات لا تنتهي حدَّةً وعددًا وتوترًا واستمرارًا. ولعلَّ فقر العلاقة الرياضية في العلوم الطبيعية وبساطة حدودها تتبدَّى هنا عند المقارنة، فإن العلم الطبيعي - بالمقابل - إنما يتعامل مع مادة هامدة ثابتة الكم والحجم والوزن والصفات، خارجة عن حدود الزمان والمكان، وإذا شئنا أن نضيف بعض الإيضاح نقول:

أ - إن المعرفتين: العلميَّة والتَّاريخيَّة تنتميان في الواقع إلى موضوعين مختلفين: الطبيعة والإنسان. وتتناول الأولى العلاقة الثابتة الكمية القابلة للتجلي بشكل قانون رياضي، في حين تتناول الثانية العلاقة المتحولَّة دومًا، أي تحليل التغير وضبط حدوده في الصيرورة.

ب - وليس في التَّاريخ، اطراد طويل الأمد يصلح لتعميم القانون بالمعنى الرياضي الحتمي: (فتفرّد) الحاديث التَّاريخي (وجدّته) المستمرة (وجزئيته)، كلها ترشحه لرفض القانون بالشكل الذي يؤخذ به في علوم الطبيعة على الأقل. إنها تلح في الوصول إلى قانون ذي شكل آخر مختلف تمام الاختلاف.

جـ - ثم إن التَّاريخ الإنساني في سيره يتأثر تأثرًا قويًا بنمو المعرفة الإنسانية. ولا يمكن لنا بالطرق العقلية أو العلميَّة أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلميَّة. . وإذن - فعلاً - يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التَّاريخ الإنساني ضمن قانون حتمي، وهذه الملاحظة الهامَّة التي لخص فيها (بوبر) بنفسه كل فكرة حول «عقم المذهب التَّاريخي» يمكن لنا أن نعممها

فنقول: إن التَّاريخ يتأثر أيضًا بتطور المجتمعات، وتغير طرق المعيشة وتطور البنى النفسيَّة للإنسان، بل وبتأثيرات التَّاريخ العكسية فيه.. فلا يمكن التنبؤ فيه بالمستقبل بشكل يقيني ولا شبه يقيني مادامت المعطيات الأولى لتلك المتحولات المؤثر فيها كقبض الرِّيح يمرّ بين الأصابع حتى الآن في اللجة الواسعة للحياة[١].

د - وفي التَّاريخ احتمالات وصدف تشكل - ضمن حدود المعرفة الإنسانية الحالية - نوعًا من اللامنطق ضمن منطق السير الكوني له. إنها تمد لسانها لكل قانون. وإذا كان حساب الاحتمالات ممكنًا في النطاق الرياضي والطبيعي فمثل هذا الحساب يتأبى حتى الآن، ولعلَّه سيظل طويلاً على التأبِّي - على كل قانون.

هـ - إن التَّاريخ لا يصل إلى المعقولية (وبالتالي إلى القانون) إلا حين يصبح قادرًا على إثباتها بشكل يقيني ونهائي، أي على كشف كافة الروابط التي تربط كل حدث من المصير الإنساني بسابقيه وبنتائجه، والتَّاريخ في حدود المتوفر من الوثائق والآثار والأخبار اليوم لا يشكل نسيجًا كاملاً للماضي الإنساني كله[٢].

و - وأخيرًا فثمة ثلاث صعوبات كبرى تقف بين التَّاريخ وبين الوصول إلى القانون، وهي تقف في الواقع عقبة بين كل بحث اجتماعي وبين تقنينه في صيغة رياضية أو رمزية مجرَّدة:

الأولى: صعوبة التعبير بالكمِّي عن الكيفِي. ليس ثمة من وحدة قياس كمِّي أو رقمي تقيس الظواهر والعلاقات التَّاريخيَّة.

الثانية: صعوبة المزج في العمل التَّاريخي بين الدراسة الساكنة (ستاتيك) والحركية (ديناميك) في وقت معًا، وصعوبة بحث الواقعة التَّاريخيَّة بحاليها من عناصر الاستمرار وعوامل التغير في صيغة جدلية واحدة[٣].

(١) المصدر السابق. (٢) المكان السابق.
(٣) المكان السابق بتصرف.

الثالثة: صعوبة التمييز بين الروابط السببية في وقائع التَّاريخ والعلاقات الوظيفية والبنائية. والترابط بين ظاهرتين في التَّاريخ توجدان معًا وتتغيران التغير النسبي طردًا أو عكسًا بحيث تصبح الواحدة شرطًا للأخرى ليس بمعنى أن الأولى سبب للثانية ولا أن الثانية نتيجة للأولى. مثل هذا النوع من العلاقة قد يكون نتيجة الترابط الوظيفي أو البنائي في تكوين الوقائع التَّاريخيَّة، وليست كذلك العلاقة السببية أو العلية[1].

علميَّة التَّاريخ وتفنيد الاعتراضات السابقة:

إننا ندرك مبدئيًا أن عددًا غير قليل من المؤرخين وفلاسفة التَّاريخ قد مالوا إلى أن التَّاريخ ليس علمًا، بمعنى كلمة علم. وهؤلاء قد تكلموا وكأن كلمة (علم) تكاد تكون مقصورة على العلوم الطبيعية، تلك التي تنتهي بنا إلى نتائج يقينية، وإلى قوانين صارمة يمكن تطبيقها على الأحوال اللاحقة بعد استخلاصها من الأحوال السابقة.

إن فلهم دلتاي (١٨٣٣-١٩١١م) صاحب نظريَّة نقد العقل التَّاريخي يرفض المبادئ المطلقة والقيم المطلقة وينكر النظرة التي ترى مهمة التَّاريخ في التقدم من قيم والتزامات ومعايير وخبرات نسبية إلى قيم والتزامات ومعايير مطلقة[2].

وكان ممن تأثر بدلتاي في فكرة نسبية المعرفة التَّاريخيَّة (جورج زمل) (١٨٥٨-١٩١٨م)؛ فهو يرى أن الأحداث التَّاريخيَّة في غاية التعقيد والتركيب والاشتباك بحيث يصعب جدًا استخلاص العلاقات الثابتة بين مجموعات منها[3].

ويرى أرنولد توينبي أن التَّاريخ انبثق من «الميثولوجي» وأن المساحة التي تفصل بين الأسطورة والتَّاريخ ليست كبيرة جدًا، ويضيف توينبي أن التَّاريخ إذا كان قد استطاع أن يتميز في وجوده عن الأسطورة بما بذله من جهد في استخلاص الحقائق، فإنه رغم ذلك لم يوفق أبدًا إلى التخلص التام في أبحاثه من العناصر الوهمية. ويرجع عدم توفيقه -

(١) المكان السابق.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: أحدث النظريات في فلسفة التَّاريخ: مجلة عالم الفكر، عدد إبريل سنة ١٩٧٤م.

(٣) المكان السابق.

في رأي توينبي - إلى أسباب أهمها أن مقدار المعطيات التي يحاول التَّاريخ الحضاري أن يبحثها بحثًا علميًا، ويكتشف قوانينها العامة، ضئيل إلى حد يكاد يتعذَّر معه تطبيق الطريقة العلميَّة، فعدد الوحدات الحضارية الصالحة للدراسة التَّاريخيَّة لا يزيد عن إحدى وعشرين حضارة بالنسبة إلى المعطيات التي يتناولها علم الأنثروبولوجيا في مجال المجتمعات البدائية وعددها (٦٥٠) مجتمعًا، ومثل ذلك العدد الضئيل لا يسمح بتطبيق البحث العلمي تطبيقًا تامًا[١].

- من هنا ندرك مبدئيًا أن الانتقاص من علميَّة تفسير التَّاريخ أو نفيها.. أمر شائع قال به غربيون وشرقيون على حدٍّ سواء. لكننا مع ذلك كله لا نجد مثل هذه الاعتراضات كافية للقول بأن التَّاريخ يمثل مجموعة من الصدف والاحتمالات والوقائع التي تطرد عبثيًا ودون تسلسل منطقي أو غاية يتجه التَّاريخ الإنساني كله صوبها.. وعندها يستطيع أن يقتنع بكل شيء.

إن توينبي الذي تشكك في إمكانية أن تكون هناك طريقة علميَّة، هو نفسه الذي تزود - كمفسر للتاريخ - بالطريقة العلميَّة، وقام - كما يقول تلميذه منح خوري - بمحاولته الجبارة لدراسة الحضارات في أدوار نشوئها ونموها وسقوطها وانحلالها، وما يتصل بهذه الأدوار جميعًا من الظواهر الخاصة والقواعد العامة[٢].

وأما (زمل) الذي قال بالنسبيَّة في المعرفة التَّاريخيَّة وتشكك على أساسها في إمكانية استخلاص قوانين، فإنه يبدي لنا نوعًا من التراجع عن أقواله حين يوضِّح لنا أن كلامه لا يعني أن الواقع التَّاريخي يتأبَّى على كل تحديد عام. وفي رأيه أن هناك طريقين أمام الفكر الفلسفي لإيجاد تفسير عقلي للأحداث التَّاريخيَّة، ووضع صيغ عامة لهذا التفسير:

---

(١) منح خوري: التَّاريخ الحضاري عند توينبي: ١٧.
(٢) المكان السابق.

الطريق الأول: هو القول بأن قيمة معرفة القوانين التَّاريخيَّة هي قيمة نسبيَّة ومؤقتة، وأنها تخضع لمنهج التحليل وليست إلا (إعدادات لقوانين) أي (مشروعات قوانين)...

والطريق الآخر: هو تركيب المعاني أكثر فأكثر حتى تكون التركيبات الأصيلة والتصورات المركبة والمجموعات التي تندرج فيها الأحداث مجرَّد وحدات لا حاجة لتحليلها إلى أقل من ذلك.

وأما ما قال به الباحث العربي المعاصر[1] الذي ذهب إلى نفي علميَّة التَّاريخ، واجتهد في سوق عدد كبير من الأدلة ليثبت صعوبة استخلاص قوانين، فلعلَّ هذا الباحث لم يسأل نفسه:

- كيف استمر التَّاريخ إذن؟
- وكيف تقدمت الإنسانية في كثير من النواحي؟
- ولماذا تقوم حضارات؟
- ولماذا تسقط أخرى؟

أما المعادلة التي ساقها فنحن لا نتفق معه فيها... إننا نرى أن المعادلة تقوم على العناصر التالية:

- الإنسان (الثابت)
- العلّية (العلاقة)
- الكلّية أو القانون (كحتمية مرتبطة بتفاعل الإنسان مع الزمان والمكان).

وفي عقيدتنا - وليس رأينا فقط - أن ثمة عناصر ثابتة في الإنسان منذ أوجده الله على هذه الأرض. وهذه العناصر هي التي تجعله جنسًا واحدًا، وتحفظ هويته في

(١) د. شاكر مصطفى: مقال «التَّاريخ هل هو علم؟»: مجلة عالم الفكر، عدد إبريل سنة ١٩٧٤م.

الكون. وقد يتكيف الإنسان مع البيئة، وقد يكيف الإنسان البيئة، لكنه في الحالين هو الإنسان وقد يتغير أسلوب الإنسان الاجتماعي أو كمه المعرفي، لكنه «بيولوجيا» لا يقبل التغير. . والذي يحدث أحيانًا أن تطغى عوامل خاصة على فطرة الإنسان، لكنها دائمًا عوامل مؤقتة سرعان ما تنزاح عن كاهل الإنسان، ولاسيما إذا دهمته حروب أو كوارث، أو أرسل الله إليه هداية سماويَّة.

وما يقال من أن الإنسان يتغير باستمرار هو قول شعري لا يصمد أمام الحقيقة المجرَّدة. . فلو كان التغير مستمرًا، لكان فعْل الإنسانَ في التَّاريخ سلبيًا. . بل لكان التَّاريخ جبريًا أو لاهوتيًا خالصًا. . وهذا يعني إلغاء دور الإنسان في التَّاريخ الإنساني!!

والحقيقة أن القصور في استقصاء كل حضارات التَّاريخ ووقائعه الجزئية لا يمثل خللاً رئيسيًا في العمليَّة التفسيريَّة للتاريخ، وإنِّي لأستطيع أن أزعم أن العلم الطبيعي ليس أفضل كثيرًا من العلوم الإنسانية في هذا السبيل.

فالقوانين المستنبطة في الطبيعة لا تخضع لمنهج الاستقراء التام، وإلا لفقدت قيمتها - من جانب - وأيضًا فإن ذلك غير ممكن، فضلاً عن أن الاستقراء التام لا يخدم مستقبل العلم في شيء ذي بال. وقد تعرضت المادة (التي يهلّل البعض لثباتها) لكثير من التشكيك.

فعلم الطبيعة الذي يعتبر في رأي كثير من العلماء أوثق العلوم منهجًا ونتائج بحث لم تستقر أسسه أو قواعده الأساسية، فضلاً عن نتائجه حتى الآن.

فبعد هذه الرحلة الطويلة مع هذا العلم يزعم العالم الرياضي الكبير (برتراند رسل) أنه علم يقترب فقط من الكمال، وقوله هذا مبالغ فيه.

وقد ردَّ عليه كثير من العلماء، مثل «هنري بوانكاريه» الذي يرى أن علم الطبيعة الحديث في حالة من الفوضى، فهو يعيد بناء جميع أسسه، وفي أثناء ذلك لا يكاد هذا

العلم يعرف أين يقف. وقد تغيَّرت أفكاره الأساسية عن حقيقة الطبيعة تغيراً تامًا في العشرين سنة الأخيرة، فيما يختص بالمادة والحركة كلتيهما. . ولم تعد تسمح أعمال كوري ورذل فورد، وسودي، وآينشتاين، ومينكوفسكي - لأي تصور قديم عن الطبيعة «النيوتونية» بالبقاء]نسبة إلى نيوتن[، أي أن عالم نيوتن، ونظريَّة النظام الوحيد للعالم - قد أصبحت مجرَّد أثر تاريخي متحفي، ولم تعد مسألة التثاقل (Gravitatopm) مسألة جاذبية، بل تمزقت قوانين الحركة في كل جهة بنظريَّة النسبيَّة.

وحتى في منهج البحث الذي وصف طويلاً بأنه المنهج العلمي، فإنه قد تغيَّر ولم يعد يبحث في المادة، أي المحسوس والحقائق الواقعية، بل أصبح مجموعة من القوانين المستوردة المجرَّدة[1].

وقد أعجبني - عندما كنت أقرأ كتاب النظرة العلميَّة لبرتراندرسل - عنوان لفصل وضعه المؤلف تحت اسم (الميتافيزيقا العلميَّة)[2]، وقد تساءلت: هل ارتفع العلم إلى «الميتافيزيقا» أم أنه «هبط» إلى منهجها - كما يقولون - بعد هذا الغرور الذي سيطر على الماديين؟!!

وفي هذا الفصل «الميتافيزيقا العلميَّة» يسجل (راسل) أسفه لأن رجل الشارع ما كاد يؤمن بالعلم حتى بدأ رجل المعمل يفقد إيمانه به، بحيث إن الفلسفة الجديدة لعلم الطبيعة فلسفة متواضعة متلعثمة بينما الفلسفة السابقة متكبرة متغطرسة.

ويعترف (راسل) ومن خلفه علماء الطبيعة بأن منهج علم الطبيعة قد تغيَّر في الأعوام الأخيرة حيث لم تعد المادة تتركب من قطع صغيرة صلبة. . .

لقد ذابت صلابة المادة في منهج العلم الجديد. ومع ذلك فنحن نزعم أن العلم - أيضًا - لم يكتف بالوسائل الحسِّيَّة والتجريبية، وأن كثيرًا من أساليبه غيبيَّة وافتراضية واستنباطيَّة، كما هو الحال في منهج البحث التَّاريخي، وعلى سبيل المثال فإن (نيوتن)

---

(١) ول ديورانت: مباهج الفلسفة: ١/ ٧٢ بتصرف.

(٢) النظرة العلميَّة: ص ٧٤، طبع مصر.

في استخلاصه لمفهوم الكتلة قد رأى أنه أفرز أشياء موضوعية حقيقية موجودة في العالم الخارجي وأعطاها تسميات. وقد اعتبرت خواص المادة مثل الحجم والشكل والوضع والسرعة موجودات حقيقية ومحددة وموضوعية، مع أنها مجرد رموز ذاتية لحقائق غير منظورة. أما فكرة القوة فقد كانت أشد غموضًا، لقد اعتبرت كيانًا نصف وهمي وأكثر تجريدًا من المفاهيم القريبة مثل (الكتلة) و(السرعة) ولا يقل عنها غموضًا فكرة (الطاقة) الكامنة التي يكتسبها الحجر عن الحركة أثناء سقوطه. إنها قوة يصعب اكتشافها إلا عندما تتحول إلى شكل آخر من أشكال الطاقة.

إن (روجيه جارودي) - ككاتب يساري - يشكو من سيطرة المفاهيم (الغيبية) على علم الطبيعة ويقول: لا نستطيع أن ندرك بوضوح مفهوم الحركة إلا بطرد أشباح القوى المزعومة: الميكانيكية، والحرارية، والكهربائية، والمغناطيسية، والبيولوجية - فكل قوة من هذه القوى المزعومة ليست سوى حثالة لنزعة غيبيَّة[1].

- فأي (مادة) (ثابتة) (محسوسة) إذن؟

- وما الفرق - إذن - بين المنهج الطبيعي والتَّاريخي اللهم إلا في الدرجة؟ أما في النوع. فأي فرق بينهما؟

- وليدرس - أحدنا - كما يقول صاحب قصة الحضارة «ول ديورانت» في كتابه مباهج الفلسفة - تاريخ العلم، وسوف يكتشف فيه من التغيرات العجيبة ما يجعل تذبذب الفلسفة بين اليمين والشمال يتبدد في غمار سعة وعمق إجماع العلم الأساسيّ واتفاق كلمته!!

وأي اتفاق هو؟ إنه أسوأ من اتفاق الفلسفة!!

ترى إلى أي نجم بعيد ذهبت نظريتنا السديية المشهورة؟ هل يؤيدها علم الفلك الحديث، أو يسخر من وجهها المغبر؟ وأين ذهبت اليوم قوانين «نيوتن» الأعظم حين

(١) محمد حسن ياسين: المادية بين الأزلية والحدوث: ص ٥٠، طبع القاهرة.

قلب «آينشتاين ومينكوفسكي» وغيرهما الكون رأسًا على عقب بمذهب النسبيَّة غير المفهوم؟ وأين مكان نظريَّة عدم فناء المادة وبقاء الطاقة في الفيزياء المعاصرة، وما يكتنفها من فوضى وتنازع؟ وأين إقليدس المسكين اليوم وهو أعظم مؤلف للمراجع العلميَّة، ليرى كيف يصوغ الرياضيون لنا أبعادًا جديدة بحسب أهوائهم، يبتدعون لا متناهيات يحتوي أحدهما الآخر كجزء منه ويثبتون في الفيزياء والسياسة كذلك أن الخط المستقيم هو أطول مسافة بين نقطتين؟ وأين علم الأجنَّة اليوم ليرى البيئة الناشئة تحلُّ محلَّ الوراثة التي كانت إله العلم؟ وأين (جريجور مندل) الآن ليشهد انصراف علماء الوراثة عن وحدة الصفات؟ [1]. وأين (دارون) الهدام الدقيق ليرى كيف حلَّت طريقة التغيرات السريعة محل الاختلافات الذاتية والمتصلة في التطور؟ وهل هذه التغيرات هي الثمرة المشروعة لاختلاط الهجائن؟ وهل نضطر إلى الرجوع في تفسيرنا للتطور إلى الوراء عند نظريَّة انتقال الصفات المكتسبة؟ أنجد أنفسنا وقد عدنا مرة أخرى أكثر من قرن إلى الماضي نعانق رقبة زرافة «لا مارك»؟ وماذا نصنع اليوم بمعمل الأستاذ «فونط» وباختبارات ستانلي هول، حين لا يستطيع أي عالم نفساني من أتباع السلوكيين أن يكتب صفة واحدة في علم النفس الحديث دون أن يلقي بمخلفات أسلافه في الهواء؟ وأين علم التَّاريخ الحديث اليوم حيث يضع كل عالم في تاريخ القدماء المصريين كشفًا بالأسرات وتواريخها على هواه، ولا يختلف عن كشوف غيره إلا ببضعة آلاف من السنين؟ وحيث يسخر علماء الأجناس البشرية من «تيلور ووسترمارك وسبنسر»، وحيث يجهل «فريزر» كل شيء عن الدين البدائي لأنه قد رحل إلى العالم الآخر؟ فماذا أصاب علومنا؟ هل فقدت فجأة قداستها وما فيها من حقائق أزليَّة؟ أيمكن أن تكون «قوانين الطبيعة» ليست سوى فروض إنسانية؟[2].

---

(١) ول ديورانت: مباهج الفلسفة: الكتاب الأول، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ص ٢٣، ٢٤، طبع الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٥م.

(٢) المصدر نفسه.

ألم يعد هناك يقين أو استقرار في العلم أو في الفلسفة، بل لعلّنا إذا شئنا التماس الاستقرار في العقل والنفس لوجدنا أنه أقل في العلم منه في الفلسفة ؛ ذلك أن اختلاف الفلاسفة يرجع إلى تغير مدلول الاصطلاحات في عصرهم أكثر مّما يرجع إلى العداوة بين أفكارهم، أو قل: إن هذا الاختلاف يرجع إلى حد كبير إلى تقلب العلم نفسه، من جهة تعلقه القويّ بفرض من الفروض فترة من الزمن، ثم تشبعه به، ثم كراهته له، وتحوله إلى وجه جديد لنظريّة حديثة.

وبعد، فأي اتفاق عجيب يوجد في حكم عظماء المفكرين على المشكلات الحيوية للحياة الإنسانية عندما تنحل أساليب كلامهم المختلفة في تفكيرهم الأساسي؟ أما (ستايانا) فإنه يعلن في تواضع أن ليس عنده شيء يضيفه إلى أرسطو، وكل ما سيقدمه عبارة عن تطبيق لتلك الفلسفة القديمة على عصرنا الحديث[1].

فهل يمكن أن يتحدث أي عالم طبيعي معاصر أو بيولوجي أو رياضي مثل هذا الحديث عن أي عالم يوناني؟ لقد نقض العلم الحديث اليوم علم أرسطو في كل ناحية، ولكنّ فلسفته (بصرف النظر عن اختلافنا معها) ستبقى عميقة مشرقة.

- ومع ذلك فهل انفصل العلم عن الفلسفة يومًا؟

إن صلة الفلسفة بالعلم صلة لا تنقطع، وكل علم بلا تنظير فلسفي هو علم ناقص.. سواء كان هذا العلم طبيعيًا أو إنسانيًا.. على حدٍّ سواء.

ونحن لا ندري لماذا يريد بعضهم استثناء التّاريخ من هذه العلوم..؟

إن تطور الإنسان في التّاريخ والحضارة إنما يقوم على مدارج تعرفه على تفسير ما حوله من أحوال اجتماعيّة أو طبيعية. ولقد فطن الإنسان منذ عصور سحيقة في القدم إلى خضوع الكواكب والنجوم في بزوغها وسيرها وأفولها لقوانين ثابتة مطردة، وقد هدته إلى ذلك مشاهداته اليومية وملاحظاته لاطراد النظام الذي تسير عليه هذه

(١) المصدر نفسه.

الأجرام. وعلى هذه المشاهدات أسس علم من أقدم العلوم التي عرفها بنو الإنسان وهو علم الفلك.

ومع ارتقاء الفكر الإنساني أخذ الاعتقاد بخضوع الظواهر لقوانين ثابتة يتسع نطاقه قليلاً قليلاً، حتى شمل جميع نواحي الطبيعة وجميع مظاهر الحياة[1].

ومع تراكم المعارف من الناحية الكميَّة - من خلال رحلة العقل الإنساني في التَّاريخ ومروره بحضارات إيجابية مختلفة - بدأ الإنسان يحسّ بالحاجة إلى تنظيم العلوم والمعارف، ومعرفة المفاتيح الكبرى في الكم الهائل من الجزئيات التي تراكمت معرفياً، وكان الإغريق قديمًا قد قاموا بجهد في هذا العمل، وبالتالي ومع تطور العصور والكمّ المعرفي، بدأ الإنسان يدخل مرحلة التقنين والتفسير والمعرفة المنهجيَّة، فظهرت في كل علم بعض النظريات والقوانين، ثم تطورت العلوم إلى البحث فيما وراء الظواهر في كل علم وبالتالي ظهر لكل علم مفسروه الذين عرفوا بأنهم (فلاسفته) حتى أصبح هناك عصر كامل ينتمي إلى هذا المنهج ويسمى (عصر الفلسفة)..

وعلى سبيل المثال فإن علم الميكانيكا كان قد تحوَّل إلى مجموعة معلومات مكدسة عن حركة الكواكب والنجوم، فجاءت الحضارة الإسلاميَّة ممثلة في ابن الهيثم والبيروني وابن سينا والخوارزمي والرَّازي والزهراوي والغافقي وابن يونس والكندي وابن رشد وابن زاهر ومن إليهم، وأعطت البشرية عددًا طيبًا من المفاتيح العلميَّة التي تشبه القوانين، وعلى أساس جهود هؤلاء نجحت الحضارة الأوربية في الوصول إلى القوانين المنسوبة إلى «كبلر» و«إسحاق نيوتن» و«ألبرت آينشتاين»، فكانت هذه القوانين طفرة كبيرة فسَّرت كثيرًا من الظواهر، وأغنت عن كثير من المعلومات الجزئية المكدَّسة[2].

- وفي التَّاريخ بدأ الاتجاه نحو الكلي والتقنيني واضحًا.

---

(١) د. علي عبد الواحد وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ١٤٧ (أعلام العرب بمصر).

(٢) انظر - بتصرُّف - د. محمود محمد سفر: الحضارة تحدٍّ: ص ٣١، ٣٢، نشر تهامة بالسعودية.

- فماذا يمكن أن يفيد القارئ من وراء الخوض في خلال الحروب والمعارك وحصار البلاد واستعباد الشعوب، إن لم يكن يقصد إلى أن يخترق النطاق إلى العلم بالأسباب التي جعلت فريقًا ينجح والآخر يخفق في موقف بذاته كل على حدة؟ إن نتائج العمليات أمور إنما يلذ للقارئ أن يحيط بها، بينما يفيد البحث في الاتجاهات السابقة التي ذهب إليها القائمون بالعمل الدراسي الجاد - أن تحليل حادث بعينه، في تفصيل ميكانيكيته كلها خير ثقافة يقرّ بها القارئ الذي يتوفر له الصبر على متابعة العمليّة[1].

وقد بدأ التدرُّج المعرفي في علم التّاريخ يؤثر - أيضًا - تأثيره التنظيمي المنهجي، فكان أن تكدَّست المعلومات التّاريخيّة وأخبار الوقائع الجزئية المبعثرة، وظهر أن هذا المنهج الجزئي قليل الفائدة، وأن المؤرخين التقليديين الذين يبذلون كل جهودهم في جمع الوقائع وترتيبها، وفق حوليات دورية، أو تبعًا لوفاة حكام وتولية آخرين أو سقوط دول وقيام أخرى - ظهر أن هؤلاء المؤرخين، مع أهميتهم، لا يدفعون علم التّاريخ الدفعة التي تحقق من ورائه الأهداف الإنسانية المرجوّة.

وقد لوحظ في كتب التّاريخ التي أُلّفت في العصور الوسطى الإسلامية قلة العناية بدراسة المجتمع والنظم وسير الأداة الحكومية والمرافق العامة، وسائر النواحي الاجتماعيّة والاقتصادية والمالية والزراعية والصناعية، التي نستطيع أن نتبيّن منها أحوال الشعوب الإسلاميّة ؛ حتى ليتبادر إلى الذهن أن المؤرخين كانوا لا يظنُّون أن مثل هذه الدراسات من أهداف الكتابة في التّاريخ[2].

ولكن المؤرخ الحديث أصبح يعيب ذلك المنهج التقليدي، ويرى أن التّاريخ لهذه الأحوال الاجتماعيّة والاقتصادية وغيرها، هو التّاريخ الموضوعي الشامل، وهو القادر على إعطائنا صورة صحيحة للبنية الحضارية بزواياها المختلفة.

---

(١) أرنولد توينبي: الحضارة في التّاريخ: ترجمة أحمد عصام الدين، ص ٧٢، نشر سلسلة كتب ثقافية بمصر.
(٢) د. سيدة إسماعيل الكاشف: مصادر التّاريخ الإسلامي: ص ٥٣، نشر مكتبة الخانجي بمصر.

وهكذا تطورت النظرة في التَّاريخ، واتجهت نحو التقنين، ولم يكن هذا التطور في التَّاريخ إلا مماثلاً لتطور سائر العلوم، فلم يكن التقنين في التَّاريخ بدعًا أو نشازًا في نغمة التطور العلمي نحو الكلِّي والمعقول.

ولم يكن القول بتفسير التَّاريخ، إلا مجرد تعبير، من جملة التعبيرات التي عكست تلك الصلة الوثيقة بين سائر العلوم وبين الفلسفة.. وهي صلة لا تحتاج إلى كبير عناء في إثباتها... فإذا كانت العلوم هي النوافذ التي ترى الفلسفة العالم من خلالها، أو هي الحواس لهذه النفس، فإن معارف العلوم بغير الفلسفة عاجزة مضطربة كالإحساسات التي تَرِد إلى الذهن المشوش فيؤلِّف منها الأبله قصة.

والفلسفة بغير العلم عاجزة، إذ كيف تنمو الحكمة اللهم إلا على أساس المعرفة المكتسبة كسبًا صحيحًا، بالملاحظة الأمينة والبحث الصادق، تسجلها وتوضحها عقول بعيدة عن الهوى؟ وبغير العلم تتدهور الفلسفة وتنحط؛ إذ تنعزل عن تيار النمو الإنساني، وتقع أكثر فأكثر في سخافات المدرسية الكئيبة.

وكذلك العلم بغير فلسفة لا يصبح عاجزًا فقط بل مخربًا ومدمرًا.

إن وظيفة العلم أن يلاحظ الوقائع المعروضة بعناية، ويصفها موضوعيًا وبدقة دون نظر إلى نتيجتها بالنسبة إلى الإنسان[1].

هذا نتروجلسرين أو غاز الكلورين، فمهمة العلم تحليلهما في هدوء، وإخبارنا ما هذا المركب أو ما هذا العنصر بالضبط، وماذا يمكن أن يعمله كل منهما، من إهلاك مدن بأسرها، أو تخريب أبهى صروح الفن الإنساني، أو فساد حضارة كاملة ومحوها بجميع ما فيها من لطائف مدخرة وحكمة مدونة.

يخبرنا العلم عن ذلك كله وكيف يمكن عمله علميًا، وسريعًا، وبأقل نفقة.

---

(١) ول ديورانت: مباهج الفلسفة: ١/ ٢٠، ٢١.

والعلم هو الوصف التحليلي للأجزاء، والفلسفة هي التأويل التركيبي للكل، أو هي تأويل جزء من الأجزاء من حيث مكانه من الكل، وقيمته بالنسبة إليه [(١)].

وشأن تفسير التّاريخ شأن سائر العلوم، وقد تدرّجت مسيرته كما تدرّجت سائر العلوم، وقد تعرض للصواب والخطأ كما تعرّضت سائر العلوم، وبالتالي فإن كل محاولات استثناء تفسير التّاريخ من المسيرة العلميّة، إنما هي محاولات باطلة، وعابثة.

أما التّاريخ، فإنه ليس ركامًا صدفيًا من الوقائع الجزئية ولا هو مسيرة عبثية، وليس رحلة بلا بداية ولا نهاية ولا أهداف ولا غاية يقف عندها القطار.

كلاًّ.. إنما هو مسيرة عاقلة محكمة تخضع لأدق مناهج العلوم لو توافرت القدرة الإبصارية والبصائرية على رؤيتها من قبل منظّريها ومكتشفيها.

إن طول المسافة أو حرية الحركة داخل القطار، قد يخدعان بعض قصيري النظر.. فينْسون أن هناك محاطًا سينزلون عندها.. وغاية سينتهون إليها...

لكن نظرة هؤلاء القاصرة لن تغيّر من الحقيقة شيئًا. فالسائق سيوقف القطار في اللحظة المناسبة دون أن يعير آراءهم أدنى اهتمام!!



(١) المصدر السابق ١/ ٢١، ٢٢.



الفصل الثالث

فلسفة التاريخ والسنن الحضارية في العصور القديمة

[النشأة والمعالم]

تفسير التَّاريخ: نشأته وتطوره

توطئة:

إن مصطلح فلسفة التَّاريخ أو تفسيره مصطلح حديث النشأة، شأنه شأن كثير من المصطلحات التي تكون مضامينها موجودة، ومبعثرة في الفكر الإنساني، ومختلطة بغيرها من المفاهيم دون أن تحمل اسمًا خاصاً مستقلاً.

ذلك لأن هذه المصطلحات، ومنها مصطلح تفسير التَّاريخ، أو (فلسفة التَّاريخ)، تكون في مرحلة الاندماج مع غيرها ضمن مصطلح آخر أقوى وأكثر نضجًا واستقلالاً. وفي هذه المرحلة يكون المصطلح مجرَّد جزء من أجزاء مصطلح آخر، وتكون خصائصه الذاتية أقل من أن تكون قادرة على الوقوف وحدها في عالم المفاهيم.

ولا يعني عدم استقلال أي مصطلح أو مفهوم من هذه المصطلحات أو المفاهيم - التي تتطور إلى علوم وشرائح مستقلة من المعرفة - أنها لم تكن موجودة في الوعي الإنساني. فكل ما هنالك أنها لم تكن قادرة على الوقوف مستقلة، ذات شخصية مستقلة، وذات أهلية في مواجهة الحياة.. فإن أركانها - كعلم - لم تكن قد اكتملت بعد.

وإذا كنَّا نتصور أن اهتمامات الإنسان بما حوله، ومحاولاته أن يفهمه ويفهم ما وراءه، منذ نشأ على هذه الأرض بعد أن هبط من الجنة، إنما هي اهتمامات أصيلة وقديمة، فإن لنا أن نتوقع أن يكون الإنسان قد وضع أسئلة كثيرة حول كثير من الظواهر الكونيَّة والاجتماعيَّة.

إن حركة الكون المكرورة أمامه من ليل ونهار وشمس وقمر ونجوم وعواصف وزلازل، دفعته بغير شك إلى التساؤل:

١ - من يصنع هذا؟

٢ - كيف يصنع؟

٣ - ولماذا يصنع؟

وفي الواقع البشري الاجتماعي والفردي يجد الإنسان نفسه محاصراً بمجموعة من الظواهر التي تشبه الظواهر الكونية، في ضرورتها وتكرارها.

- فحاجة الإنسان إلى الطعام أساسيَّة ومتجددة ولا تنتهي.

- وحاجة الإنسان إلى الشراب. . .

- وحاجة الإنسان إلى النوم. . .

- وحاجة الإنسان إلى اللباس والمسكن.

وكل هذه حاجات فرديَّة، تجعل الإنسان يتساءل: هل هو مجموع هذه الحاجات؟ وهل حياته لا تخرج عن نطاق إشباع هذه الجوانب؟

وعندما يصل الإنسان إلى سنِّ البلوغ، ويندمج اجتماعيًا، تظهر في حياته حاجات أخرى:

- حاجته إلى الزواج والأولاد.

- حاجته إلى البيئة.

- حاجته إلى المجتمع.

فربما تساءل الإنسان في مرحلة معينة: هل هو رهن هذه الحاجات؟ وهل هو كائن أسري أو بيئي أو اجتماعي؟ وهل يكفي إشباع هذه الجوانب - بعد الحاجات الفرديَّة - لضمان مسيرة الإنسان في الحياة؟ لكن الإنسان عندما تكتمل له حاجاته الفردية وحاجاته الاجتماعيَّة سيشعر بحاجة ملحَّة إلى نوع آخر من الحاجات.

فهذا الإنسان يتميَّز عن الكائنات الأرضيَّة الأخرى بأنه يحمل (روحًا واعية) ذات تطلُّع دائم إلى الأشواق العليا . . . وإنها لتحسّ بالسأم والملل - حتى بعد إشباع سائر الجوانب - إذا لم تحقق إشباعها في الجانب الروحيّ.

فهل الإنسان كائن روحي؟ على أساس أن هذه هي ميزته التي ينفرد بها عن سائر المخلوقات الأرضيَّة الأخرى التي تشاركه بقية حاجاته الفرديَّة والاجتماعيَّة؟

لقد أدرك الإنسانُ هذا منذ ظهر، ومنذ غرست الأديان السماويَّة - في فطرته ووعيه - هذه الحقيقة الأزليَّة، وأزالت عنها - بين الحين والحين - كل ما يطرأ عليها من تحريف وتشويه . . . ولئن كان الإنسان قد أدرك هذا، فإن هذا الإدراك القائم على أن الله هو الصانع وهو الخالق، ليس كافيًا للإجابة عن الأسئلة الملحَّة التي تطرح نفسها على الوعي البشري الموصول.

وأهم من ذلك كله أنه يريد أن يفهم نواميس الخالق (التي أخضع لها - سبحانه - الكون والإنسان والمجتمع، لأن فهم الإنسان لهذه النواميس أمر ضروري بالنسبة له، سواء في مستوى حياته العلميَّة، الرعويَّة أو الزراعيَّة أو في مستوى تحقيق تقدمه الحضاري.

وإن ما أعطته رسالات السماء في تفسير حركتي الكون والمجتمع، إنما هو إطار كلِّي، ترك للعقل البشري أن يقوم فيه بالفهم والتفسير، فهذا هو مجال الاختيار، وشأن (تفسير التَّاريخ) هنا شأن بقية المجالات التي طرقها الوحي الكريم . . فهو قد عرض لكل القضايا الكونيَّة والإنسانيَّة التي تنتظم سائر العلوم والمعارف، من فيزياء إلى فلك إلى اجتماع إلى اقتصاد . . . اللهم إلا القضايا التي يعجز العقل فيها، فإن الوحي يعطيها حقها كاملاً، أما في هذه العلوم والمعارف المعاشيَّة، فقد أراد الله للعقل أن يقوم بدور بارز فيها حتى يتباين الناس، ويتفوَّق بعضهم فيثاب في الدنيا والآخرة، ويخمل بعضهم فيعاقب في الدنيا والآخرة . . .

من هنا نستطيع أن نقول : إن تفسير التَّاريخ الذي هو محاولة فهم ما وراء الحركة الإنسانية من سببيَّة وغائيَّة ، تحركَّ في الوعي البشري دائمًا ، وظلَّ ينمو حتى انتهت مراحل ولادته ، فظهر علمًا مستقلاً يفرض نفسه على علم التَّاريخ ، كما يفرض الابن نفسه على أبيه .

إن تفسير التَّاريخ هو ثمرة التَّاريخ في تفاعله مع حركة الكون والوعي الإنساني ، وإن استمرار الإنسان في المعرفة لذاتها . . أمر لم يكن ممكنًا . . فإن الإنسان حريص على أن يعرف الأسباب والعلل والغايات ، ليستفيد من حركة الماضي شيئًا لحركة المستقبل ! !



نشأة تفسير التاريخ في العصور القديمة

المراحل الأولى:

لقد أحسَّ الإنسان بدبيب الحاجة إلى الروح يمشي في عقله وفطرته، تمامًا كإحساسه بدبيب الحاجة إلى الجوانب العضويَّة والاجتماعيَّة، ولاشك أنه في أوقات معيَّنة يكون إحساسه بالحاجة إلى الرعاية الدينية أكبر وأعمق، وربما كانت الأمراض المُعْدية أو العواصف المدمِّرة، أو الأمواج المتلاطمة، أو الغابات الكثيفة المخيفة، أو الحيوانات غير الأليفة.. أو غيرها من الظواهر التي يحسّ الإنسان بضعفه أمامها - من أسباب تقوية شعوره بالحاجة إلى الدِّين ولرعاية خالق قدير.

والراجح عندنا أن ظهور اللغة كان مصاحبًا لظهور الإنسان نفسه، والتطور إنما وقع في تطور الأشياء التي تحتاج اللغة إلى نحت تعبيرات عنها، وأيضًا في تشعب اللغة إلى عدد من اللغات. أما اللغة نفسها، الكافية في توفير العلاقات الاجتماعيَّة والاقتصادية في مراحل الإنسان الأولى، فقد كانت شيئًا نشأ مع الإنسان نفسه.

والقرآن يقول: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] دلالة على أن اللغة من الأسلحة الأصليَّة التي زوَّد الله الإنسان بها.

وعن طريق هذه اللغة زوَّد الإنسان بطاقات عقلية أعمق وأكثر أبعادًا، فالكلمات في ذاتها - كما تعرف - مصدر خطر وقوة، وربما كان زاد إنسان العصر الحجري القديم من الكلمات مجرَّد أسماء لا غير، وكان يقف عند حد استعمالها فيما تدل عليه، ولكن إنسان العصر الحجري الحديث كان يفكر في تلك الكلمات، كان يفكر في عدد من الأشياء تفكيرًا يخالطه قدر كبير من الارتباك اللفظي، فيؤدي به ذلك إلى استنتاجات عجيبة، واستطاع بفضل اللغة أن ينسج شبكة تضم أبناء جنسه بعضهم إلى بعض، وإن

كانت تلك الشبكة قيداً يغل قدميه. كان الإنسان يربط نفسه بجماعات جديدة كانت بلا أدنى ريب أكثر اتساعًا وأعظم كفاية[1]، ولكن ذلك كلفه الشيء الكثير.

وطبيعي أن الإنسان كان يحاول التعبير عن (الجانب الروحي) بمضامين معينة، وأساليب خاصَّة، وعندما يكون هناك دين صحيح، فإن الإنسان يجد في الدين التعبير الذي يشبع حاجته، والشعائر التي تحقق الصلة بخالقه، وعلاقته بالكون والناس وفق المنهج الأمثل.

أما عندما يغيب الدين الصحيح، وتجهز عليه الأفكار الأسطورية، والعادات المترسبة، فإن الإنسان كان يخترع لنفسه الأساليب والتعبيرات التي تشبع أشواقه العليا.

ومع نهاية العصر «الرعوي» وبداية العصر «الزراعي» المتَّسِم بالاستقرار على ضفاف الأنهار الكبرى في البلاد الدافئة، كالنيل في مصر، ودجلة والفرات في العراق، والأنداس في الهند[2]، والمتَّسِم كذلك بالاعتماد على النواميس الكونيَّة، والارتباط الوثيق بها - بدأت تظهر عقائد وأفكار، ابتدعها الإنسان لنفسه في غيبة الدين الحق متأثرًا بطبيعة عصره وظروف بيئته - من هذه البداية تطورت الديانات ذات القرابين الموسمية التي لا تزال بين ظهرانينا.. من كل هذه العوامل، ومن تقاليد الرجل الشيخ، ومن العواطف التي تحيط بالنساء من أجل الرجال، وتحيط بالرجال من أجل النساء، ومن الرغبة في الهرب من العدوى والنجس، ومن الرغبة في القوة والنجاح بطريق السحر، ومن تقاليد التضحية في أوان البذار؛ ومن عدد آخر من العقائد والتجارب العقلية والأفكار الخاطئة، المماثلة لهذه التجارب والأفكار، أخذ شيء معقَّد ينمو ويترعرع في حياة الناس، وشرع في الوقت نفسه يضمهم بعضهم إلى بعض من الناحيتين العقلية والعاطفية في حياة وعمل مشتركين. هذا الشيء يسمِّيه بعضهم الدين (Religion ولفظ الدين باللغة الإنجليزية مأخوذ من الكلمة اللاتينية، -Reli)

(1) هـ.ج ويلز: معالم تاريخ الإنسانية: ١/ ١٢٢، طبع لجنة التأليف بمصر ط٣.

(2) انظر: جـ. ل شيتي: تاريخ العالم الغربي: ص ٢٥، طبع مصر.

(gare ومعناها (الربط) ولم يكن الدين ذلك الشيء البسيط ولا المنطقي، بل كان طائفة معقَّدة مختلطة من الأفكار التي ينظر بها الناس إلى الكائنات والأرواح الآمرة والآلهة، ومن جميع ضروب «ما يجب ومالا يجب» قد نمت هذه الديانة (الفاسدة) كما تنمو كل مصلحة إنسانية[1].

على أن الأمر الذي ينبغي ألا يغيب عن بالنا، هو أن إنسان العصر الحجري الحديث لم يكن قد تطور تطوراً عقليًا كبيراً، وأنه كان من السهل أن يتبلبل فكره ويخرج عن المنطق إلى درجة لا يمكن أن ينحدر إليها رجل متعلّم في هذه الأيام[2].

وهكذا نجد أن محاولات الإنسان فهم ما حوله في حركة الكون، وفي واقعه الفردي والاجتماعي، إنما هي محاولات نشأت مع الإنسان نفسه، على أساس أنه كائن له عقل يعمل، كما تعمل سائر أعضائه الأخرى.

ومع تدرُّج الإنسان المعرفي بدأت رسالات الله التي حملها أنبياؤه ورسله تجيب للإنسان عما يدور في عقله من تساؤلات، مراعية في ذلك ظروف عصره، وقدرته على الاستيعاب، واللغة التي يستطيع أن يفهمها، والأبعاد التي يستطيع الإحاطة بها.

وإذا كان الإنسان قد أدرك منذ البداية أن الله (هو الخالق القادر المبدع العظيم، وإذا كانت رسالات السماء قد حافظت في فكره الداخلي وفي فطرته على الشعور الدائم بالله وبوحدانيته وقدرته، فقد ظلَّت على النقيض من ذلك محاولات طمس هذه الفطرة، بحيث بدا التَّاريخ مذبذبًا بين فترات من التوحيد وفترات من العجز عن الوصول إلى التصوُّر الصحيح لله خالق الكون.



(1) ويلز: معالم تاريخ الإنسانية: ١/ ١٢٣.
(2) المصدر نفسه: ١/ ١٢٤.

المعالم الأساسية لتفسير التَّاريخ في الحضـــارات القــديمــة(*)

تفسير التَّاريخ في الحضارتين المصرية والصينية:

كان التَّاريخ من أهم الميادين الفكريَّة التي اهتم بها الإنسان. . إنه تاريخه على هذه الأرض على كل حال. . تاريخ آبائه وأجداده، وقومه، وموطنه.

وكما فكر الإنسان في الكون المحيط به: كيف خلق؟ ولماذا خلق؟ وكيف تطلع الشمس ومن أين تطلع؟ - فإنه فكَّر في الله وفي الخلود، وفي تفسير حياته على هذه الأرض، ومن ثمَّ فكَّر في قصة وجود المجموع البشري كله، وما معنى وجوده؟

لقد بحث المصريون القدماء عن هذه القضايا، ولقد سجلوا وقائع كثيرة من تاريخهم على جدران المعابد، وكان اهتمامهم بالتَّاريخ البشري وربطه بالناموس الكوني اهتمامًا أصيلاً، فهم أصحاب حضارة زراعية نبتت على ضفاف النيل.

وإذا كانت فكرة التوحيد قد ظهرت في فترة من فترات التَّاريخ المصري في عهد أمينوفيس الرابع، فلاشك في أنها نبعت من إحدى الديانات السماوية التي تواترت أخبارها في المنطقة وتبنَّاها أمينوفيس، وإن كان قد تبنَّاها أساسًا لكي يقضي على سطوة كهنة آمون، فجعلها وبأبعاد وثنيَّة تندرج على إله الشمس آتون؛ ولذلك سميّ هذا الملك إخناتون، وعُرِفَ في التَّاريخ بهذا الاسم. فلا نعتقد أن إخناتون، في خضم العقائد المصرية الوثنيَّة السائدة، كان ليصل إلى فكرة التوحيد إلا عن هذا الطريق.

وعلى أية حال فقد رسخت الحضارة المصرية على الحضارات التالية في العصر القديم، فالحضارة الإغريقية نفسها استقت منها كثيرًا، ومعروف أن الحضارة الإغريقية

(*) أقدم شكري للأستاذ الدكتور علي الغمراوي: أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة على مراجعته لهذا الموضوع. رحمه الله رحمةً واسعة.

أثرت بدورها في الحضارة الرومانية التالية لها. و«طاليس»[1] الذي يبدأ به تاريخ أعلام الفكر الإغريقي يرمز به أيضًا إلى هذه الصلة بين مصر واليونان، بل إلى أثر الأولى في الثانية، وكيف تلقَّت الثانية عن الأولى.

فالرأي الثابت في شخصية (طاليس) أنه من أبوين فينيقيين، وأنه تلقى معظم تعاليمه في مصر والشرق الأدنى، وكان (طاليس) - على ما تقول الروايات الإغريقية - هو أول من أدخل العلوم الرياضية والفلكية إلى بلاد اليونان، وقد أجمع الإغريق على تلقيبه بالحكيم، واعتبروه على رأس حكمائهم السبعة. وقد سئل (طاليس) مرة عن أصعب الأشياء فقال: هو «أن تعرف نفسك»، ولما سئل عن أسهلها، قال: هو «أن تسدي النصح لغيرك»، وسئل كيف يستطيع الناس أن يعيشوا عيشة الفضيلة والعدالة[2] فأجاب «ألا نفعل ما نلوم غيرنا على فعله»[3] وهذه (النظرات) كلها نقلها (طاليس) عن أساتذته في مصر الفرعونية، وبالتأكيد كان سائر فكره الذي نشره في أثينا متأثرًا بالفترة التي أمضاها متتلمذًا في مصر.

وفي نقوش وجدت محفورة على مقبرة (أميني)، أحد الأمراء المصريين حوالي (٣٠٠٠ ق. م) يتحدث فيها الأمير عن نفسه، فيقول:

«لا توجد بنت مواطن أسأتُ إليها، ولا أرملة عذَّبتها، وفلا فلاَّح طردته، ولا راعٍ أقصيته، ولم يوجد بائس من عشيرتي، ولا جائع في زماني، وعندما كانت تحل بالبلاد سنون مجدبة، كنت أحرث كل حقول المقاطعة، محافظًا بذلك على حياة أهلها،

---

(١) طاليس (Thales نحو ٦٤٠ - نحو ٥٤٦ ق. م) فيلسوف طبيعي وأحد حكماء اليونان السبعة، وُلد في ملطية (ميليتوس Miletus) في آسيا الصغرى؛ ولذلك يطلق عليه طاليس الملطي. وقد زار مصر وتعلَّم من كهنتها الهندسة والفلك.

انظر هرنشو: علم التَّاريخ؛ وانظر أيضًا:

J. Warrington; Classical Dictionary. London - New York 1965، pp. 497-498.

(٢) نحن نحكي هذه الآراء كعمليَّة سرد تاريخيَّة، دون أن يعني ذلك إقرارنا لها، والمعروف أنها آراء متخبطة فيها الغث والسمين.

(٣) أحمد حسنين: الأمة الإنسانية: ص ٢٣٠.

ومقدمًا لهم الطعام حتى لا يبقى فيهم جائع، ولم أميِّز الرجل العظيم عن الرجل الفقير في أي شيء أعطيتُ، وحين أقبل الفيضان العظيم بالغلال والخيرات لم أجمع المتأخر من الضرائب».

ويقول حكيم مصري آخر: «أقم العدل، لتوطد مكانك فوق الأرض، وواسي الحزين، ولا تعذِّبنَّ الأرملة».

ولكن – مع ذلك – فإن مصر الفرعونية نتيجة ميلها إلى الخضوع المطلق لحكامها الفراعنة... جعلت المصريين يعتقدون بفروق شاسعة بينهم وبين سواد الشعب فيتألَّه بعضهم، ويقول صراحة: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤] ويقول: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨].. أقول: إن مصر الفرعونية التي استخفَّ فراعنتها بشعبها وأطاعهم الشعب طاعةً عمياء، ما كان لها أن تستطيع الوصول إلى الدين الحق والمعبود الحق في ظل هذه الوثنيَّة البشرية.. وبالتالي فلم يكن لها وعي صحيح بالتَّاريخ ولا بصانع التَّاريخ، ولم تستطع الوصول إلى تفرقة حاسمة بين ما هو إلهي وما هو بشري!!

وفي تاريخ الصين القديم قدْرٌ كبير من الكتابات والتأمُّلات يفوق كثيراً ما يعتقده الكثيرون، وقد تضمنت التأملات الصينية مواقف واتجاهات معينة من التَّاريخ ربما كانت دفاعًا عن تفسير معيَّن للتاريخ، وقد شاع بينهم الاعتراف (بثنائية) الوجود، معبِّرين عن هذه الثنائية بمصطلحين شائعين هما: (ين) و(يانج) ويمثل (ين) حالة السلب والتلقي والاستيعاب، أما (يانج) فيمثل حالة النشاط والحركة، ويكمل كل منهما الآخر، فتاريخ الفرد والجماعة هو التكامل بين (ين) و(يانج) اللذين يجمعهما (تاو) بوصفه الكل المنظم المرتب المتزن.

والخضوع (للتاو) خضوع سكوني سلبي؛ لأن (التاو) حقيقي وأبدي: «فعليك ألا تأبه بالزمن، فإذا انتقلت إلى مملكة اللانهاية، فاتَّخذ بين أحضانها راحتك النهائية»[1].

(١) انظر – بتصرف – آليان ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ترجمة عبد العزيز جاويد، ص ٨، ١٣، طبعة مصر ١٩٧٢م.

وقد سيطرت هذه (التاوية) السكونية على الصين القديمة حتى ظهرت (الكونفوشيوسية) فاحتلَّت مكانًا لم تستطع (التاوية) أن تصل إليه، مع أنها شاركتها في هذا الجانب الاستسلامي السكوني. ولا يكاد اسم الصين يذكر، إلا يرد على الفور اسم (كونفشيوس) الذي كان أول من كتب تاريخها، وحفظ تراثها القانوني والأدبي، ثم رسم طريق السلوك في الحياة لأركان المجتمع، ابتداء من الصيني الصغير حتى الملك الكبير [1].

لقد انزعج كونفشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م) من مظاهر الحروب بين الولايات الصينية الإقطاعية، فأبدى رغبته في تغيير الحاضر دون أن تكون لديه أية صورة عامة عن هدف للتاريخ، وتعتبر أجزاء المختارات الأدبية (Anolects) التي تنتسب إليه ممثلةً لرأيه الذي يقرر أنَّ (الطيبة) بمعنى (السلام القلبي) هي الشيء الهام حقًا في مجالات الحياة والتَّاريخ.

ونحن لا نستبعد أن تكون تعليمات كونفشيوس تعليمات سماوية قد أصابها التحريف، وحافظ الناس منها، بل وطوَّروا ما كان متعلقًا من تعليماته بشئون السياسة والمعاش، لدرجة أن ما بقي من تراثه يوحي إلينا أنه مفكر سياسي وعملي لا روحي، وأن فلسفته فلسفة دنيوية محضة، وهذا ما لا نعتقد أنه الأصل العميق في الكونفوشيوسية، وإلا لما لقيت هذا النجاح الكبير في الشعب الصيني المعروف باتجاهاته الفطرية نحو الروح، وإن كان قد ضلَّ طريقه إليها في معظم تاريخه. فضلاً عن وجود نزعة روحيَّة فيها لا تتوافر للنزعات الماديَّة البحتة.

وليس ما يوصم به الصينيون من ميل إلى الحياة المعاشية وبُعد عن التفكير الكثير فيما وراء الطبيعة[2]، متعارضًا مع ما ذكرنا؛ لأن هذا التفكير الفلسفي العميق والموغل، ليس من طبيعة الشعب الصيني البسيط الذي يميل إلى الحكمة الموجزة، والأفكار العمليَّة الواضحة.

---

(١) أحمد حسنين: الأمة الإنسانية: ص ١٨٤، نشر مصر.

(٢) انظر ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ١٧-٢٠.

بل إن من المعروف عن الكونفوشيوسية في نظرتها للحياة والتَّاريخ أنها تعني بهما حصاد الخبرات التجريبية المستقاة من الحياة العادية، لكن كونفوشيوس مع ذلك لم ينكر الوجود الواقعي للأرواح المتعددة الإحيائية، وكان يرى أن السماء يجب أن تكون طريقة هداية للناس، وكل من وضع نفسه في طريق الضلال عن السماء لم يبق لديه طريق صحيح آخر. إلا أن الإحساس القوي بالعوامل الخارجية، وبالطرائق الواضحة للهداية لم تكن بارزة عند كونفوشيوس وأتباعه[١].

وعلى يد (هسون تسي) (٣٢٠-٢٣٥ ق.م) تبلورت الكونفوشيوسية، في (هُنَا والآن) بمعنى أنها لم تجعل للتاريخ هدفًا في مستقبل بعيد، كما أنها لم تبذل جهدًا في العثور على ما في التَّاريخ من معنى ينسب إلى (المتسامي) أو إلى أي شيء (أبدي) أو يتجاوز حدود التَّاريخ.

وخلال القرن العاشر الميلادي، وفي عهد أسرة (صنج) تطوَّرت الكونفوشيوسية إلى ما يعرف (بالكونفوشيوسية الحديثة)، وبلغت هذه الفلسفة قمتها على يد (تشوهس) (١١٣٠-١٢٠٠م) الذي أعاد للعقل مكانه في هذه الفلسفة، ووصف عمل العقل بأنه مضاد لعمل البدن، وبأنه قادر على النفاذ - كالشعرة - إلى أعمق أعماق التَّاريخ[٢].

ولم تكن البوذيَّة التي ظهرت في الصين والهند على يد بوذا (٥٦٣-٤٨٣ ق.م) إلا محاكاة (للتاوية) القديمة، فهذه البوذية الصينية مذهب سكوني يميل إلى العزلة والزهد، وأخْذ الأمور على علاَّتها وعدم التعلق بالظواهر الدنيوية، والتركيز على التأمل الباطني كنقيض للتعبير الكونفوشيوسي المتزن، وليس هناك إلا قليل من الشواهد على أن مذهب تقمص الأرواح عند البوذيين الذي يجعل هدف التَّاريخ هو البلوغ النهائي إلى (الترفانا) (أي صفاء النفس) كان له أي تأثير في إحداث تغيير جذري في اتجاهات الصينيين من التَّاريخ[٣].

(١) المرجع السابق: ص ٢٣.
(٢) انظر: ويدجري - التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ٢٥، ٢٦.
(٣) المصدر نفسه: ص ٢٨، ٢٩.

وقد لخّص بوذا تعاليمه فيما أسماه «الحقائق النبيلة الأربع»[1]:

الحقيقة الأولى: الحياة ألم - منذ يولد الإنسان حتى يموت والأكدار تلاحقه والآلام تسيطر عليه.

الحقيقة الثانية: سبب الآلام - رغبات الإنسان وشهواته سواء كانت ماديَّة أو معنويَّة.

الحقيقة الثالثة: إيقاف الألم - عن طريق التحرر والخلاص من الرغبات، وهذا هو جوهر البوذية.

الحقيقة الرابعة: كيفية منع الألم - وتتلخص في ثمانية مبادئ:

١ - الإدراك الصحيح للحقائق الأربع.

٢ - الأهداف الصحيحة - بالتخلص عن الملذات وعدم إضْمار الحقد أو الحسد أو الكراهية أو رغبة الإيذاء.

٣ - القول الصحيح - الابتعاد عن كل زور وبهتان وكل ألفاظ خشنة.

٤ - السلوك الصحيح - وهو يتناول فضائل الحياة مع الضغط على التحذير من القتل، وأخذ ما ليس من حق الإنسان.

٥ - الجهد الصحيح - وفي هذا المبدأ يقول بوذا: «السنا في الحقيقة سوى ثمرة لِما يعتمل في تفكيرنا».

٦، ٧ - العقلية الصحيحة - ويندرج تحتها - ضبط النفس.

٨ - النشوة الصحيحة - وتلك هي ختام المراحل التي لا يحصل عليها الإنسان إلا من خلال التأمل والتفكير العميق للوصول إلى الإشراق الروحي، فيصبح الإنسان حرًا من كل العواطف التي تربطه بالحياة، ويدخل بذلك إلى حالة السكينة والسلام، سكينة (النرفانا) التي ألمعنا إليها سابقًا.

(١) أحمد حسنين: الأمة الإنسانية: ص ١٨٨.

تفسير التأريخ في الحضارة الهندية:

يكاد يجمع المؤرخون على أن تاريخ الهند القديم، من أغمض التواريخ، حيث يلفه الضباب كهذه السحب التي تملأ سماء الهند، وبسبب الأمطار الغزيرة لم تترك قديمًا آثار في الجنوب الهندي، وليس إلا في الشمال الغربي، عند حوض نهر السند، حيث اكتشفت آثارٌ في (موهنجودارو) التي يرجع تاريخها إلى (٣٠٠٠ ق.م) ولم يحدِّد المؤرخون حتى الآن مدى علاقتها بحضارة بلاد ما بين النهرين، من حيث أسبقية إحداهما على الأخرى، وعندما ينقشع الضباب عن تاريخ الهند ككل، نجد أنفسنا في الفترة من عام (١٢٠٠-٨٠٠ ق.م) حيث يسيطر الجنس الذي يسمونه بالآري على بقية الأجناس الهندية، مخلفًا لنا كتب الهند المقدَّسة (الفيدا) والمكتوبة باللغة السنسكريتية، حيث العشرات والمئات والألوف من الآلهة كما أشرنا من قبل، وحيث الأسماء التي تقابلنا في ديانة الفرس القديمة، وتقابلنا عند الإغريق والرومان والقبائل (النوردية) في شمالي أوربا، وقبائل الجرمان وغيرها من أمثال أندرا (إله الهواء في زعمهم) وأجنى (آلهة النار) وسوما (آلهة الخمر) وفارونا.. حامي نظام الكون[1]. إلى غير ذلك من الآلهة الأسطورية.

وقد سيطرت «الميثولوجيا» أي الأساطير على العقائد الهندية كلها، واستطاعت الهندوكية أن تشق طريقها عبر طريق محفوف بالخرافات، لكنها أخذت من هذا الركام كثيرًا مما صنعت منه نَظْرتها، فالزهد بل الاشمئزاز من العالم، والتناسخ أو التجسيد الجديد والتقمص، والانفرادية، كلها أفكار سيطرت على هذه الفلسفة، ووصمت كل من لا تتصل بها من براهمة إلى سيخ إلى بوذيين إلى يانيين (Jains).

ولا ينظر الهنادكة إلى التَّاريخ على أنه (الماضي)، بل يرون أنه (الجوهر الحيّ) في الحاضر، ويصف الهنادكة أهداف الحياة البشرية بأنها أهداف المتابعة والتخلّي والعفة والأخلاق والضبط والتحكم.

---

(١) أحمد حسنين: الأمة الإنسانية: ص ١٨٣.

وعلى الرغم من أن الاتجاه من التَّاريخ عند الهنود فردي أساسًا وجوهرًا، فإنه لا يتصف بالأنانية، وهي قاعدة تصدق عليهم جميعًا هندوكيين كانوا أو بوذيين أو يانيين أو من السيخ(١).

ومن الغريب أنهم مع قولهم بالعفة والضبط والتحكم يبيحون نوعًا من الشيوعية الجنسية، ويسمونها (كاما)، ويضفون عليها لونًا من القداسة. وفي مختلف أجزاء الهند القديمة ذكر (الله) كثيرًا بأسماء مختلفة في مختلف الآماد، وقد اعتبر خالق هذا العالم، مما يدل على تأثرها بأديان سماوية أصابها التحريف، وانبثق عنها هذا الخليط من التصورات التي سيطرت على تلك العصور وانسحبت آثارها على تاريخ الهند كله حتى اليوم.

والجدير بالذكر أن الآراء الهندية حيال التَّاريخ قد أصابها التغير إلى حدٍّ ما بتأثير الوجود الإسلامي المستمر في الهند، وبتأثير الاتصال بالحضارة الغربية، ومن ثم فإن كثيرًا من الهندوك ينظرون إلى التَّاريخ اليوم على أساس مخالف للنظرة السكونية، بل على أساس التقدم الفردي والاجتماعي الذي يتحرك على امتداد خطوط الحضارة العامة، لكن ذلك لا يعني أن المذاهب الهندية قد غيَّرت موقفها الفكري الجوهري المتعلِّق بضرورة الاعتراف بقوة قادرة فاعلة في التَّاريخ هي (الله)، فالحق أن المذاهب الهندية أقرب إلى أن تكون علاقتها بمعبوداتها علاقة ساذجة، تجارية خالية من القداسة والتبجيل، «فكل شيء تخيلته إلهًا فهو إله» (كما ذكر لي سائق هندوكي كنت أركب سيارته في مدينة بومباي).

والهندوكية في عمومها ليست مذهبًا يزعم أنه دين أو فيه شبهة دين، بل هي طريقة للعيش أكثر منها شكلاً نوعيًا من أشكال الفكر، وهي حركة وليست موقفًا، وعمليَّة وليست نتيجة إيمانية، وتقليد متطور، وليست عقيدة ثابتة.

(١) ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ٣٩.

تفسير التَّاريخ في الحضارة الإغريقية:

كانت (السكونية) القَدَرِيَّة في التَّاريخ الإغريقي، هي المسيطرة على نحو قريب مما كانت عليه في الصين والهند، فمن خلال الملاحم يتجلّى أن البشر بل والآلهة الذين اخترعتهم الأساطير، يخضعون لقَدَر خارج عنهم، لا علاقة له بأشخاصهم، وكان عظماء الشعب يُنْظَرُ إليهم على أنهم ينحدرون من سلالة قريبة من سلالة الآلهة الخرافية المبتدعة.

وتحتوي قصيدة (الأعمال والأيام)[١] للشاعر اليوناني القديم هسيود[٢] على فكرة تقسيم التَّاريخ إلى خمسة عصور، وهو تقسيم أسطوري لا يحتوي على تصور تاريخي واضح. فالتَّاريخ الإنساني بدأ في نظره بالعصر الذهبي الذي حكمه كرونوس (Chronos إله الزمن)، وفيه استسلم الناس للآلهة (الأسطورية). ثم حلَّ بعد ذلك العصر الفضّي الذي حكم فيه زيوس (Zeus كبير الآلهة)، وفيه أهمل الناس العبادة. وفي العصر الثالث وهو العصر البرونزي توحَّش الناس. أما العصر الرابع فهو العصر البطولي الذي ظهرت فيه البطولات الفردية (وهي بطولات مبالغ فيها)، ولعلَّه يقصد بهذا العصر عصر الحرب التي شنَّتها بلاد اليونان على طروادة. وفي العصر الخامس وهو العصر الحديدي ظهرت الأنانية الفردية التي توجب الانتقام وتجلب التعاسة لبني الإنسان. وقد أكد هسيود في هذه القصيدة على قيمة العمل، وقيمة الشرف، وقيمة العدل.

وحاول الشاعر والحكيم كسينوفان[٣] البحث في الخليقة فقال بأن عنصر الخلق هو التراب والرطوبة، وأن لكل منطقة من العالم شمسها وقمرها، والشمس تتجدَّد بعد

---

(١) erga kai hemerai سطر ١٠٦-٢٠١ (انظر: علي الغمراوي، مدخل إلى دراسة التَّاريخ الأوربي الوسيط. الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٧م ص: ٢٨٠ حاشية ١).

(٢) Hessiodos أول الشعراء اليونانيين التعليميين، عاش في أواخر القرن الثامن ق.م. (J. Warrington، Classical Dictionary p. 275).

(3) Xenophanes ازدهر بين سنة ٥٤٠ وسنة ٥٠٠ ق.م، وهو مؤسس المدرسة الإيليَّة Eleatic School. (V.J. Warrington، op. cit. p. 533)

كل غروب وكسوف، والأرض منبسطة ولا نهائية في اتساعها[1]. وتحمل فلسفته معالم الفلسفة الطبيعية التي بدأ بها الفكر اليوناني.

ومن هذا المنطلق يعتبر اليونانيون واضعي علم الطبيعة كما نفهم الآن. وليس هذا فحسب، بل إنهم واضعو «الفلسفة» التي أثرت كثيرًا في الفكر البشري، على ما فيها من تخبطات وأساطير وأوهام.

والحق أنه إذا كان لكل شعب خصائصه الفكريَّة المتميِّزة، وعطاؤه المتفرِّد في الحضارة... فإن اليونانيين كان لهم السبق في وضع أسس كثير من العلوم البشرية، ولئن كنا نستطيع القول: إن المصري القديم قد أقام أعظم المباني التي عرفها البشر في التَّاريخ القديم أو الحديث، واستخرج المعادن، كما قام البابليون برصد الكواكب والنجوم، وكذلك طاف الفينيقيون البحار، فإن الملاحظ أن هؤلاء جميعًا قد حبسوا العلوم في صدورهم، يلقنونها لأبنائهم وورثتهم تلقينًا ذاتيًا، فظلَّت المعارف الإنسانية والفنون والصناعات تتم من خلال الممارسة والتجربة العمليَّة، وكثيرًا ما كانت تعتبر ضربًا من ضروب السحر والكهنوت، وهي في كل الأحوال - كما قلنا - تعتبر من الأسرار التي لا تُفشى أو تذاع - أما اليونانيون، فقد كانت ميزتهم أنهم كانوا أول من صاغ العلم نظريات وألفوا الكتب في الهندسة والرياضة والطب والتَّاريخ والجغرافيا، والموسيقى والشعر والفلسفة والمنطق وعلم الحيوان، وقد كانت هذه الكتب هي السبيل المباشر لنقل هذه المعارف بصورة منظمة إلى كل من جاء بعد ذلك من أجيال[2].

وعند هذا المحط نجد أنفسنا أمام أبرز مؤرخ عرفه العالم القديم، وظل اسمه يفرض نفسه على حركة التَّاريخ بعد ذلك، ليس في المجال الإغريقي أو ورثته فحسب، ولكن في مجال التَّاريخ العالمي كله.

---

(1) (V.J. Warringtonloc. cit.)

(٢) أحمد حسنين: الأمة الإنسانية: ص ٢٠٢، ٢٠٣.

إنه (هيرودوت)[1] الهليكرناسي الذي يلقبه الكثيرون بأنه (أبو التَّاريخ) والميزة الكبرى لهيرودوت أنه أول من حاول كتابة التَّاريخ بطريقة منهجية منظمة، وأنه أول من حاول كتابة تاريخ عام للبشرية، وقد اعتمد هيرودوت في ذلك على المعلومات التي استطاع أن يجمعها من أسفاره الكثيرة، وعلى مشاهداته في عصره، وفضلاً عن ذلك فقد تميَّز هيرودوت عن سائر المؤرخين في العصور القديمة، بمأثرتين عظيمتين هما:

الأولى: أنه كان ينتقل من مجرَّد الوصف إلى التعليل (التفسير)، بل إنه حاول أن يتجاوز تسجيل أحداث الصراع بين الشرق والغرب ممثلاً بين الفرس والإغريق إلى تحري أسباب هذا الصراع من اختلاف في أسلوب حياة وتفكير كل من الشعبين. وقد كان هيرودوت موفقًا حين أدرك أن النزاع الذي فصلت فيه معارك سلميس وبلاتي إنما هو نزاع موت أو حياة بين حضارتين مختلفتين.

والأخرى: أنه لم يجعل التَّاريخ مقصوراً على الوقائع السياسية، وإنما تجاوزها إلى الجانب الحضاري من التَّاريخ، وإن اضطره ذلك إلى أن يعرض لفترة زمانية ولشعوب ممتدة إلى أكثر مما يتطلبها البحث التَّاريخي الدقيق، ومن ثم جاءت أخطاؤه في وصف طبائع الشعوب أقل من أخطائه في التَّاريخ[2].

ويعدّ ثوكيديدس[3] ثاني اثنين من أعظم مؤرخي الإغريق، إذ سجل وقائع الحرب البليبونيزية التي وقعت بين عام ٤٣١ وعام ٤٠٤ ق.م بين أثينا وأسبرطة، وإن كان قد وصل بأخبارها فقط إلى عام ٤١١ ق.م، وهي الحرب التي اشتركت فيها معظم المدن

(١) Herodotos لقب بالهليكرناسي نسبة إلى مسقط رأسه هيلكرناسوس Halicarnassus بإقليم كاريا Caria في آسيا الصغرى، وقد ولد في هذه المدينة نحو سنة ٤٨٤.
(J. Warrington، Classical Dictionary p. 273).

(٢) أحمد محمود صبحي: في فلسفة الحضارة (الحضارة الإغريقية): ص ١٢٣، طبع مؤسسة الثقافة بالإسكندرية.

(٣) Thucydides نحو ٤٦٤ - نحو ٤٠٧) ولد في إحدى مدن أتيكا Attica في اليونان:
(J. Warrington، Classical Dictionary p. 506).

الإغـريقـيـة، حتـى كـانت بمثابة حـرب أهليـة شـاملة، ولما كـان مـيـدان الصـراع بينهـمـا مـحصـوراً فقـد جاء عـرض ثوكـيـديدس التَّـاريخي أكـثـر دقـة من العـرض الذي أورده هيرودوت في تاريخه[1]. كـمـا أن ثوكيـديدس ضمَّن كتابه عن حرب البليبونيز تحليلاً سياسيًا عميقًا لهذه الحرب، وهو الأمر الذي جعله كتابًا يوصى بقراءته لدارسي العلوم السياسية إلى اليوم، شأنه في ذلك شأن كتاب السياسة لأرسطو.

وهنا ينبغي لنا - بطريقة مقارنة - أن نلقي نظرة تأمل إلى هيرودوت وإلى ثوكيديدس من بين المؤرخين الإغريق. لقد لقي عـمل هيرودوت إقبالاً عظيمًا من الناس بسبب سعة مـجاله الجغرافي من ناحية، وشـدة اهتمـامه بتنوع أشكال التنظيمـات والأعراف المتبعة عند مختلف الشعوب من ناحية أخرى، كما ألمعنا.

ومما يذكـر هنا أن كـتـاب ثوكـيـديدس كـان مـجـاله أضـيق كـثـيـراً من مـجـال كـتـاب هيرودوت، ولم يكن أكثر تنظيمًا، بل تجلَّى فيه كذلك فروق في الموقف من التَّاريخ وفي الأفكار المتعلقة بما يستقر تحته من قوى. ومع أنه لم يستبعد صراحة كل ما ينسب إلى الآلهة من تأثيرات، فإنه لم يشغل نفسه بها، بل قال إن: (البعض)، «عندما تتخلى عنهم البواعث المرئية للثقة، يلجأون إلى النواحي غير المرئية أي إلى النبوءات والوحي وما أشـبـهـهـا». على أنه أضـاف قـائلاً: «إن هذه بدورها تدمر الناس بما تبثه فيـهم من آمال»[2].

وينسب كـوديكليس إلى هرمـوكـراتيس أنه قـال: «ولـست من العناد والحمق بحيث أتصور بأني ما دمت صاحب التصرف في إرادتي، فإني أستطيع التحكم في الحظ الذي لست له سيدًا». ولا يحتـوي شيء من عـمل ثوكـيـديدس على مـا ينـم أن معنى التـاريخ ينبغي التـماسه في شيء متسـامٍ وخالد، أو في حركـة تقدمية مطردة المضي نحو حضـارة أعلى.

(١) أحمد محمود صبحي: في فلسفة الحضارة (الحضارة الإغريقية): ص ١٢٣.

(٢) ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ٥٦، ٥٧.

ولا يستطيع مؤرِّخ أو مفسِّر للتاريخ أن يعبر الفكر الإغريقي دون أن يشير إلى (سقراط وأرسطو وأفلاطون)، هؤلاء الأعلام الثلاثة الذين فرضت عبقريتهم نفسها على العالم. وإن كانت عبقرية شاردة لم تعرض على معالم الوحي الهادية، فضربت بأسهم كبيرة في عالم الصواب والخطأ على حدٍّ سواء. ولم يعرف لسقراط آراء تذكر في حقل المعرفة التَّاريخيَّة المباشرة، وكان يركز كل جهوده على الفضيلة، وضرورة نقد النفس وفحصها فحصًا مستمرًا، وفحص العقل ونقده أيضًا[1].

وعندما ظهر أفلاطون، وكتب (المحاورات) و(الجمهورية) ترك لنا فيهما أفكارًا متضاربة عن رأيه في التَّاريخ، فأحيانًا يقبل العالم (الزمني) وأحيانًا يعتبره وهمًا، وأحيانًا يعتبر الزمن عدوًّا الإنسان، وفي كل ذلك يتجلَّى احتقار ما هو جسدي ومادِّي ومحسوس، فلا مكان إلا للمثل في الحقيقة.

وأما أرسطو (تلميذ أفلاطون) فقد خالف أستاذه واتجه إلى الأمور الدنيوية، وقدَّر دور العقل في التَّاريخ، ورأى أن الغرض من التَّاريخ بالنسبة للإنسان هو إرضاء الإنسان - باعتدال - على أساس أنه كائن نفسيّ وبدنيّ في سياق واحد، وقد ركَّز أرسطو على أن الإنسان حيوان سياسي، فلهذا اهتم بمناقشة الأشكال السياسية في كتابه (السياسة).

ومع كل هذا العطاء الفكري للحضارة الإغريقية، ومع أن آثار هذه الحضارة - ولا سيما نظرياتها في تفسير الظواهر - قد انتشرت في ربوع العالم، فإن هذه الحضارة قد قضت على نفسها بنفسها، وكان ذلك بسبب تصورها الفاسد لخالق الكون، وما نجم عن ذلك من ضعف الدين - بصفة عامة نظريَّة وعمليَّة - في الحضارة الإغريقية.

لقد كان الدين أضعف مظاهر الحضارة الإغريقية على الإطلاق، فهو دين لا يبعث على تديُّن ولا ينطوي على قداسة، فضلاً عن تدخل الخرافات والأساطير التي نسجتها عقولهم الواسعة الشاطحة التي حاولت إسقاط مرئياتها على الدين[2].

---

(١) أحمد حسنين: الأمة الإنسانية، ص ٢٠٥.

(2) أحمد صبحي: في فلسفة الحضارة (الإغريقية): ص ٣٠.

ولما كان الدين وفقًا لخيال (هوميروس) لا يقدم تفسيرًا لنشأة الوجود ولا مشكلة الموت وما بعده، بل يقدم صورة عابثة عن الخير والشر والجزاء، فإنه قد ترك فراغًا فكريًا ملأته الفلسفة فيما بعد، بينما لم يكن ذلك كذلك في الحضارات الشرقية التي وجدت في أديانها إجابات وحلولاً للمشكلات الميتافيزيقية المعهودة.

ولما كان هذا الدين المنحرف يترك انطباعًا لا أخلاقيًا عن الآلهة، فإن الأخلاق لدى اليونان - كانت عمليَّة على مستوى ممارسة الأفراد، ونظريَّة على مستوى مذاهب الفلاسفة، ولم تقم على أساس من الدين، بل ظلَّت مستقلة تمامًا عنه، وكان من الطبيعي أن يكون هذا التصور العابث للألوهية غير مؤهل لإشباع العاطفة الدينية سواء لدى العامة والخاصة[1]، ومن حصاد هذه التصورات الفاسدة، وما انبثق عنها من سلوك سقطت الحضارة الإغريقية.

تفسير التَّاريخ عند الرومان:

كان أكثر الرومان يؤمنون بالفلسفة اليونانية وبالفلسفة الأبيقورية التي ابتدعها أبيقور[2]، والفلسفة الرواقية التي وضع قواعدها زينون[3].

والأبيقورية فلسفة تقوم على الحسيَّة المائلة إلى الشهوات، وتجعل الدنيا هي الوجود الأوحد، ولا تؤمن بما بعد الموت، وترى أن الموت هو النهاية التي لا كينونة بعدها، وأن على المرء بالتالي أن يأخذ من الحياة كل ما يستطيع، وأنه حتى لو كان هناك إله فإنه ليس مشغولاً بالناس ولا بتاريخهم.

وكرد فعل للمذهب الحسِّي الأبيقوري، ظهرت تعاليم الرواقية التي جمعت بين العقلانية والعمليَّة المعاشية. وقد صوَّر الرواقيون العالم في صورة عقل عام وشامل

(١) المكان السابق.

(٢) أبيقور ولد في جزيرة ساوس Sawas سنة ٣٤١ ق. م. أسس مدرسته في حديقة اشتراها في أثينا بعد أن نزح إليها. (J. Warrington، Classical Dictionary p. 216).

(٣) زينون ولد في إحدى مدن قبرص سنة ٥٣٥ ق. م. J. Warrington، ap. cit. p. 535)

متصل في المجموع كله، وهي فكرة تعتبر أصلاً لأفكار وحدة الوجود التي شاعت في العالم الوثني وأدخلها بعض المتصوفة إلى ميدان الفكر الإسلامي عن سوء قصد، أو عن ضلال في التصور الاعتقادي.

والغريب أن أكبر ممثل لاتجاه الكتابة التَّاريخيَّة على هذا المنهج الروماني كان واحدًا من المؤرخين اليونانيين هو بوليبيوس[١]، الذي أرسل إلى إيطاليا رهينة بعد غزو الرومان لمقدونيا في سنة ١٦٨ ق.م. وقد عومل بوليبيوس هناك معاملة طيبة وسمح له بالمقام في روما [٢].

واستطاع بوليبيوس أن يطَّلع على السجلات الرومانية العامة ويستقي منها الأخبار التي دوَّنها في كتاب عن تاريخ روما، غطى الحوادث من سنة ٢٢١ إلى سنة ١٤٤ ق.م. وقد عالج هذا التَّاريخ معالجة كافية بالنسبة لمفاهيم عصره، وهو يرى أنه ليس ثمة تقويم للسلوك أكثر من المعرفة بالماضي، واتجه بوليبيوس اتجاهًا سيئًا بالنسبة لدور الدين، ورأى أنه لو أمكن إقامة دولة من الحكماء لأغنت عن الدين، ومال إلى القول بالنظريَّة الدورية في التَّاريخ، وتوقع - بالتالي - سقوط روما رغم عظمتها الهائلة في عهده [٣].

وقد حاول شيشيرون[٤] الذي يعدّ مجدِّد المذهب الرواقي تكييف هذا المذهب تكييفًا جديدًا، فحاول القضاء على الفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا المذهب، وهي فكرة وحدة الوجود، فالعالم عنده يرجع إلى عقل يتولى رعاية الناس في التَّاريخ، وبالتالي

---

(١) بوليبيوس ولد في إحدى مدن إقليم أركاديا في البليبونيز نحو سنة ٢٠٤ ق.م.
Classical Dictionary p. 414).‹J. Warrington)

(2)J. Warrington‹loc. cit.

(٣) علي الغمراوي: مدخل إلى دراسة التَّاريخ الأوربي الوسيط: ص ٢٨٠.

(٤)شيشيرون رجل سياسة وخطيب وفيلسوف وأديب ولد في سنة ١٠٦ ق.م. وبعد مقتل يوليوس قيصر في سنة ٤٤ ق.م. تزعَّم الحزب الجمهوري وهاجم في خطبه مارك أنطونيو، وكانت هذه نهايته.
Classical Dictionary p. 142-143).‹J. Warrington)

فالدين بوصفه صورة اتصال الناس بالإله ناحية دائمة للتاريخ[١]. وقد رفض شيشرون - في آخر حياته - الفكرة الأبيقورية القائلة «بأنه لا حياة بعد الموت»، وذكر أن هناك قوة تراقب الناس.

على أن أروع ما كتبه روماني من تأملات تتصل بطبيعة التَّاريخ وأهميته هي تأملات ماركوس أوريليوس[٢] وهو رجل له دور بارز في التَّاريخ الروماني في أثناء توليه القصير لمنصب الإمبراطور، ويعبر كتابه «التأملات» عن كل من مزاجه الروماني وتفسيره الروماني للأفكار الرواقية. وكان على اقتناع راسخ عميق بأن الكون كمجموع، متضمَّن في عمليَّة (دور) - فطبق هذه الفكرة الدورية على التَّاريخ.

ولم ينكر ماركوس أوريليوس إنكاراً مطلقًا احتمال استمرار الوجود الشخصي بعد الموت - فالإنسان جسم وروح - فإذا حان الموت، تحول الإطار البدني إلى عناصره الأصلية «على حين أن الجزء الروحي إما أن يخمد أو يتحول إلى حالة أخرى للوجود». ويبدو أن الفكرة المسيطرة عليه هي أن: «الكائنات الروحية جميعًا تذوب سريعًا في روح الكون، كما أن ذكرى الأشياء جميعًا تدفن بنفس السرعة في خضمِّ الزمن»[٣].

ولا يفوتنا أيضًا أن نذكر اثنين من بين المؤرخين الرومان النابهين، الذين برزوا في فلسفة التَّاريخ وهما ليفيوس[٤] وتاكيتوس[٥]، وكان هذان المؤرخان قد برزا بصورة محدودة، يظهر في إطارها الميل إلى المعاني الغيبية.

---

(١) انظر ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ٦٦.

(٢) Marcus Aureliusولد في روما سنة ١٢١م، وجلس على عرش الإمبراطورية الرومانية من سنة ١٦١ إلى سنة ١٨٠م.

Classical Dictionary p. 335).،J. Warrington)

(٣) اليان ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ٦٩، ٧٠.

(٤) Livius (59ق.م - نحو ١٧ م).

(٥)) Tacitusنحو ٥٥ - نحو ١٢٠م).

كان ليفيوس من مواليد باتافيوم (بادوا)، لكنه قضى معظم حياته في روما، حيث ألّف كتابه الضخم الذي عرض فيه تاريخ بلاده بمجرد حماسه العاشق للماضي، فلم يُعْنَ بالنظرات النقدية إلى التّاريخ، ولم يعرف حدوداً فاصلة بين الواقع والخيال. . . بين التّاريخ والأسطورة، فكان وطنيًا أكثر منه مؤرخًا - إذا صحّ التعبير. قصّاصًا يثير كبرياء قرائه أكثر منه باحثًا عن الحقيقة. ومع ذلك قدّم ليفيوس سفرًا لا ينسى من أسفار التّاريخ الروماني(١).

أما تاكيتوس الذي اقترن بابنه يوليوس أجريكولا حاكم بريطانيا، فقد وصل في المناصب إلى حكم ولاية آسيا، وكان بذلك من المطلعين على خفايا السياسة التي تحاك في العاصمة. وانعكس إطلاعه هذا على التّاريخ الموسع الذي سجّله للإمبراطورية من عهد جالبا إلى عهد دوميتيان، وعلى الحوليات التي سجلها منذ وفاة أغسطس إلى وفاة نيرون. ومع أن مؤلفات تاكيتوس لا تخلو من الأحكام المسبقة، إلا أنها تعتبر وثائق حيّة للفترات التي تناولها. ولعلّ قوّته تكمن في شفافية نظرته إلى المشاعر الإنسانية والدوافع، وهي نظرة ألقت على معالجته لحياة الأباطرة كثيرًا من الضوء الذي يخطف البصر. وكانت أقوى نظراته تلك التي توقع بها سقوط روما في عصرها ذلك العظيم، وقبل النهاية بقرون عديدة، وكأن الحوادث الجسام التي كانت تترى أمام ناظره هناك على صفحات الواقع تنطق بالنهاية(٢).

فالفلسفة الأبيقورية تكاد - بإجماع المؤرخين - تعدّ من أهم العوامل التي أدت إلى سقوط الإمبراطورية الرومانية من حيث الترف والانغماس في الشهوات والمفاسد الأخلاقية. وقد صوّر هذا التحلل أدق تصوير المؤرخ (جيبون) في كتابه عن اضمحلال الدولة الرومانية وسقوطها. لقد انحدرت المفاهيم والأفكار ولاسيما في القرون الثلاثة الأخيرة من عصر الدولة الرومانية إلى الهاوية، ولقد وجدت التبريرات العقلية

---
(١) J. Warrington، Classical Dictionary p. 321.

(٢) J. Warrington J. Warrington، Classical Dictionary p. 491.

والمنطقية لكل صور الانحطاط التي هوت بالمجتمعات الرومانية. ولقد أصيبت روح الإنسان في عهد تلك الإمبراطورية اللاتينية بالاضطراب والإحباط، فرانت القسوة والإكراه، والتظاهر والكبرياء، والقليل من الشرف.. والقليل من الصفاء.

وكان البؤساء محتقرين، بينما الأغنياء غير مطمئنين متلهفين على إشباع النزوات تلهف المحموم، وتمضي الحياة على هذا النحو القلق الذي يأكل قلوب الناس ويتخذ صورةً من القلق الديني العميق[1]، بل قل: إنه يرجع إلى فقدان (دين صحيح) يرتفع بالإنسان الروماني من هذه الحفرة العميقة الموحشة التي انحدر إليها، وعاش فيها شبه ممزَّق عدة قرون!!

وهل يختلف هذا عمَّا نطق به واحد من المعاصرين الذين عاشوا عمق المأساة؟

لنتابع كلمات سالفيان المرسيلي وهو يعزو انهيار الإمبراطورية إلى انحلال الأخلاق الذي ساد المجتمع الروماني والحياة الآثمة التي كانت داعية لهزيمة أمام الجرمان: «أي رجاء يحق لدولتنا أن تتعلق بأهدابه إذا كان الجرامنة أبلغ منَّا صفاءً ونقاءً؟ إن ما أقوله الآن لهو القليل. أي رجاء في الحياة والغفران ونحن نرى عفة الجرامنة ونحن الرومان لا نقوى على أن نكون أعفة؟ أليس حقيقًا بنا أن نشعر بالخزي والحياء؟ إني أصيح بأعلى صوتي لكي يسمع العالم أجمع أن كفُّوا أيها الرومان عن هذا الصلف أينما كنتم، واخزوا النفس بمر الحق، وليكن معشركم الخجل والندامة... ألا تعلمون أننا شقينا بالدنس؟... إن قوة الغرماء لم تكن هي التي لطمتنا الهزيمة النكراء، ولكن نحن الذين لطمنا أنفسنا بتلك الحياة الآثمة الشنعاء»[2].

تفسير التَّاريخ عند الفرس:

عرف الفرس قبل الإسلام بالوثنيَّة التي تمثَّلت في عدد من التصورات الساذجة؛ كعبادة الكواكب والنار والعظماء وغيرها من المعبودات التي كانت جزيرة العرب قبل

(١) هذه الأوصاف مقتبسة من (هـ - ج - ويلز) نقلاً عن فتحي رضوان (مع الإنسان في الحرب والسلام) نشر دار المعارف ص ١٦ وهي متناثرة في كتاب جيبون.

(٢) علي الغمراوي: مدخل إلى دراسة التَّاريخ الأوربي الوسيط: ص ٢١٧.

الإسلام تعجُّ بها. وتعتبر الزرادشتية، وهي المذهب المنسوب إلى زرادشت أو زواستر مؤسس المذهب (عاش حوالي سنة ١٠٠٠ ق.م) من أبرز المذاهب التي نشأت في فارس وانتشرت فيها، على الرغم من أن أكثرية الزرادشتيين قد هاجروا إلى الهند منذ حوالي ألف عام.

وأهل الرأي يعتبرون أسفار (الجاثا) من أقدم ما عرف من المؤلفات الزرادشتية المعبرة عن تعاليمها، وهي تعاليم احتفظ أتباعه بأهم ما فيها من مبادئ طوال التَّاريخ الزرادشتي كله(١).

وهناك اتجاه رئيسيّ للزرادشتيين من التَّاريخ، وهو يتجلى فيما ورد في (أسفار الجاثا) من وصف لما في الخليقة من خير وطيبة، ومن تعظيم الله الذي يقيم الأرض والقبة الزرقاء ويقيمها شر السقوط، وبأمره يزداد القمر ويذوي، وتحدد مسالك الشمس والنجوم، وهو الذي يدفع الريح فتجري سراعًا ويكسو جنبات السماء بما يملؤها من الضياء، وهو الذي خلق لنا ما تقرّ به عينًا من الأنعام والنباتات والماء، وهو خالق البشر وبارئ أرواحهم وأجسامهم وواهبهم حرية الإرادة(٢).

ومن المحقق أن رزادشت كان من تعاليمه أن للناس حرية الاختيار والكفاح في سبيل الخير، أو الخضوع لمغريات الشر، وأهمية تواريخهم ترتكن من ناحية على استخدامهم لحريتهم تلك، ومع ذلك فقد عاش مذهب الجبرية بين الزرادشتيين بعض عصورهم، وكان ذلك في الغالب نتيجة للكوارث السياسية التي قاساها الفرس من ناحية، ونتيجة لانتشار التنجيم من ناحية أخرى(٣).

والجدير بالذكر أنه لم يحدث قط في عمر الزرادشتية أنها صورت معنى التَّاريخ بأنه يقوم بوجه خاص في المجتمع بوصفه مجتمعًا، فالفرد وحده هو الذي عليه عبور

(١) انظر ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ٧٨.
(٢) المرجع السابق: ص ٧٨.
(٣) المرجع السابق: ص ٨١.

(الشتعات)[1]، ويعنون به الجسر الذي ينتقلون به إلى الحياة النهائية، ومع ذلك فإن الزرادشتية لم تهمل إبراز العلاقات البشرية، بل أكدتها على الدوام، وإلى التعاون الاجتماعي أرجعت انتصار الخير في العالم.

ولكن كل هذه الومضات الزرادشتية كانت محاطة بسياج من التصورات الساذجة عن الله والكون، وقد ازدادت هذه التصورات سوءًا في العهود التي تلت صاحب المذهب.

وهكذا يبدو لنا الفكر البشري القديم في رحلته بحثًا عن الوصول إلى بعض المفاهيم حول تفسير التَّاريخ... يبدو لنا هذا الفكر وكأنه يمشي في بحرٍ لجِّي تتلاطمه الأمواج، فلا يصل إلى مبدأ إلا لينقضه بعد قليل، وليعود القهقري ولا يضع يده على مصباح إلا ليسير بنفسه إلى إطفائه، ذلك لأنه مشي في طريق بلا معالم ثابتة... بلا دين صحيح.



(١) المرجع السابق: ص ٨٣، ٨٤.



الفصل الرابع

التفسير الديني في التاريخ

[التفسير اليهودي والتفسير النصراني والمعالم المشتركة]

تفسير التَّاريخ: في اليهودية والنصرانية

المعالم المشتركة للتفسير الديني:

إن أهمية الدين في التَّاريخ أهمية لا تنكر، فكل الدلائل تؤكد أن (مصباح العقل) وحده لا يكفي لحماية المسيرة الإنسانية التي تحيط بها الأهواء والأضاليل والانحرافات من كل جانب، فإن الإنسانية - بالتالي - لا تستطيع أن تستغني عن (هداية الدين) الصحيح، وأكبر ما يعطيه الدين الصحيح للحركة البشرية معالم ثلاثة:

١ - منهج صحيح لفهم ما وراء الطبيعة وأسلوب صحيح في عبادة الله.

٢ - منهج صحيح للحياة الإنسانية فردًا كان أو مجتمعًا إنسانيًا.

٣ - الأمل بجانبيه: أمل متجدد في هذه الحياة، مهما كثرت فيها المحن والظلمات، وأمل فيما عند الله بعد هذه الحياة الدنيا التي تعتبر عند الأديان الصحيحة مجرَّد قنطرة للأبدية.

ونحن لا نجد أنفسنا - في هذا المقام - بحاجة إلى استقراء الحضارات حول هذه النقطة، فإن حضارتنا الحديثة التي تفرض ظلالها على المجموع البشري الآن، قد وصلت بالعقل - فيما يعتقد - إلى أرقى ما وصلت إليه في الحضارات السابقة، ومع ذلك فهذه الحضارة قد انحطَّت بالإنسان في كثير من التشريعات والسلوكيات إلى مستوى لا يليق بالإنسان، فأقرَّت الشذوذ الجنسي، وحمت كثيرًا من الموبقات الأخلاقية، واستباحت دماء شعوب لمصلحتها الذاتية، فظهر الفرق شاسعًا بين القدرة الاجتماعيَّة للعقل، والقدرة التشريعية التي سمت فيها الأديان بالإنسان إلى مركزه اللائق به في الكون.

وأنا لا أتصوَّر - من ناحية الأصول المنزلة الصحيحة - أن هناك دينًا سماويًا فصل بين الدنيا والآخرة، أو فصل بين الفرديّ والاجتماعيّ أو بين ماضي التَّاريخ البشري

وحاضره . . . بل إن ما نراه من فصل في بعض الأديان المعاصرة، إنما هو فصام مصطنع مستحدث، وإلا فإن الأديان الثلاثة الموجودة الآن في عالمنا (اليهودية أو النصرانية أو الإسلام) إنما نزلت لتقعد للدنيا ما يربطها بالآخرة، كما أن أي دين من الأديان كان لبنة تتصل بما قبلها وتشدّ من أزرها، لأن مصدر الوحي واحد، وهذا المصدر لم يرسل المناهج الإصلاحية لينقض بعضها بعضًا، بل ليؤدي كل منها دوره في الظروف التَّاريخيَّة الملائمة، ولكي يدفع نهر التَّاريخ البشري خطوات إلى الأمام حتى تصل سفينته إلى شاطئ «العقل» والإيمان معًا.

وفي كل مكان وزمان، كان الناس في حاجة إلى الأمل حاجتهم إلى الطعام والشراب، فمنذ كانت البشريَّة على هذه الأرض، وهي ماضية في صراع مع المرض والشرّ والفقر واستعباد الإنسان لأخيه الإنسان[1].

وهذه (الثلاثية) التي تعطيها الأديان الصحيحة - في عصورها - لا يستطيع أن يعطيها أي منهج بشري، ولا تستطيع البشرية أن تسير في التَّاريخ بدونها.

اليهودية وتفسير التَّاريخ:

على الرغم من أننا نرى في اليهوديَّة، وخليفتها النصرانيَّة دينين أصابهما التحريف، ولاسيما فيما يتعلق بالعقيدة الإلهية وتقدير الرسولين الموحى إليهما بهما، حيث أنزلت اليهودية من قدر موسى من خلال ما أوردت عنه في التوراة من نعوت وسلوكيَّات لا تليق به، وحيث رفعت النصرانيَّة - في المقابل - شخصية عيسى - المسيح - إلى درجة الألوهية، فوقع الدينان الموجودان الآن - بخلاف الإسلام - في خطأ التفريط والإفراط.

على الرغم من هذا الخلط في أصول التصورات الاعتقادية للدينين، فإننا نرى أنه بالإمكان معرفة نظريتيهما في تفسير التَّاريخ، وإن كنَّا نعتقد أن هذا الخلط الاعتقادي سيفْرض ظلاله على هذا التفسير.

(١) انظر ل.ج (شيني) تاريخ العالم الغربي: ترجمة مجد الدين حفني ناصف: ص ٢٥ نشر وزارة التعليم العالي بمصر.

لقد بقي لنا سجل يهودي يعرف بالعهد القديم (التوراة)، وهذا السجل من وجهة نظر المؤرخ، قد ضُمَّ بعضه إلى بعض في أوقات متلاحقة، وعلى أيدي أفراد مختلفين. وبعض هذا السجل ملاحم، وبعضه قواعد كهنوتيَّة، وبعضه حكم ودلالات خلقيَّة ووطنيَّة، وبعضه قصائد شعريَّة وغير ذلك، وقد ظلَّت هذه المجموعة من الأدب القومي اليهودي المسمَّاة بالتوراة، تعتبر عند اليهودي (كلمة الله)، مع أنها لا يمكن أن تخضع لأية دراسة علميَّة نقديَّة، ولا أية دراسة لا تعتمد على التأويل[1] والتفسير الرمزي.

وخلال القرن الثامن عشر بذلت محاولات في دراسة هذه النصوص، بالمنهج نفسه الذي درست به النصوص الأدبية والتَّاريخيَّة لهومل وفرجيل، وثيوسيديد، وهيرودوت. ولم تستطع هذه الدراسة النقديَّة أن تصل إلى اتفاق تام على الرأي التوراتيّ في مشكلات المصير البشري[2]، بل إن الدَّارسين قد حادوا في معرفة عصور الأسفار المكتوبة ومؤلفيها، ولا يزالون حتى اليوم مختلفين حول مَنْ كتب هذه الرسالة أو تلك، فردًا كان أو جماعة[3].

وقد ناقش أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ) التوراة مناقشة نقديَّة تاريخيَّة من عدة جوانب يهمنا منها هنا جانبان هما:

الأول: كشفه للتناقض في نسخ التوراة (كما هو الحال بين توراة السامرية وتوراة سائر اليهود).

والجانب الثاني: كشفه الأكاذيب في نصوص التوراة المعتمدة لدى اليهود، والتناقض بينها، ومن أبرز الأكاذيب التي كشفها ابن حزم في التوراة ما ورد فيها عن النَّهر الذي يخرج من الجنة متفرعًا إلى أربعة رءوس هي النيل وجيحان ودجلة والفرات. وكذبها على الله بأنه اعترف بأن آدم قد صار مثله في القوة، وزعمها أن لله أولادًا، وقولها في لوط ﷺ وبناته بما لا يليق، وزعمها أن في إسحاق شنعًا مخزية، ونسبتها الزنا لأنبياء بني

(١) انظر كويين بزنتن: أفكار ورجال: ص ١٣١.

(٢) المرجع السابق: ص ١٣٢. (٣) المرجع السابق: ص ١٣٣.

إسـرائيـل . . . وزعـمـهـا أن الله حضَّ بني إسـرائيل على سـرقـة أمـوال المصـريين حين خروجهم من مصر، وأن هارون هو الذي صنع لهم العجل ليعبدوه[١].

على أنه من المقرَّر تاريخيًا - على الرغم من هذه المآخذ الخطيرة على التوراة - أن اليهود قد ألغوا عقولهم إزاءها تمامًا، واعتمدوا بكثير من العنصريَّة والتعصُّب ما جاء فيها من مقرَّرات، ووقفوا خلف التوراة - بهذا التحريف - صفًا واحدًا بمعزل عن غيرهم من الشعوب، مكافحين عشرات القرون، حفاظًا على شخصيتهم اليهوديَّة، وقد منحتهم هذه التوراة الأمل المتجدِّد الذي خرجوا به من كثير من المحن العاصفة، فكانت لهم القائد[٢] خلال رحلتهم الطويلة في التَّاريخ.

ومع كل هذه المآخذ على التوراة، فإننا نستطيع أن نقول: إن نظرة اليهود إلى التَّاريخ تقوم أساسًا وفي أوسع شمول على عقيدة (الله)، فالطريق إلى فهم التَّاريخ هو الاعتماد على السيطرة الإلهية. ومع أنه جاء عليهم أوان ربما سار فيه اعتقاد يهودي بأن للشعوب المختلفة أربابًا متفرقين، وأن لليهود (إلههم الخاص) العظيم. لأنهم شعب الله المختار، إلا أننا نرى أن الرأي السائد لديهم أن هناك إلهًا واحدًا فقط.

ومع أن الإصحاح الأول من سفرهم الأول (سفر التكوين) تعتبر أسطورية (ميثولوجيَّة)، فإن هناك فكرة جوهرية هي أن بداية التَّاريخ البشري إنما ترجع إلى الله، فهو الذي خلق الأرض بكل ما لديها من خصائص تجعل التَّاريخ ممكنًا على ظهرها، وهو الذي خلق الكائنات البشرية في صورة (سيكوفزيائيَّة) أي أرواح لها أبدان، وهو الذي أدخلهم في رفرف من السعادة والحبور «جنَّات عدن». ولكن التَّاريخ يحتوي على الشر، كما أن قصَّة «سقوط» آدم وحوَّاء، وهما أول الكائنات البشريَّة، تقدم لنا تبيانًا لأصل ذلك الشر. وتنطوي القصة ضمنًا على فكرتين دامتا بقوة في نظرة اليهود

(١) انظر: عبد الحليم عويس: ابن حزم وجهوده في البحث التَّاريخي والحضاري: ص ٣٤٩، ٣٥٠ طبع دار الاعتصام بمصر.

(٢) انظر ل. ج شيني: تاريخ العالم الغربي: ص ٨٠.

إلى التَّاريخ، وأولى هاتين الفكرتين أن للإنسان مطلق الحريَّة في طاعة الله أو عصيانه، وابتعاد الإنسان عن الله عن طريق المعصية هو أصل الشر وأساسه، كما أن جميع أنواع الشرور الأخرى تتوقف توقفًا مطلقًا عليها، ومع أن الله قد طرد آدم وحواء من جنة عدن، فإنه لم يباعد بين ذاته وبين الشر، إذْ ذهب اليهود إلى أن الله ظلَّ دائمًا على اتصال بالناس في التَّاريخ، ومع أن سفر «التكوين» يرى أن من اللعنة أن يكتسب الإنسان خبزه بعرق جبينه، فإن الكتب المقدَّسة تعود بعد ذلك فتعالج الحاجة إلى العمل باعتبارها بركة ونعمة، وقد منح الله الإنسان «حكمة القلب ليقوم بجميع أصناف الأعمال» على أن الكتب المقدَّسة لم تعطنا أية إشارة عن اقتناع القوم بوجود أي تقدُّم متواصل في التَّاريخ. وإنما هناك - على الأصحّ - تعاقب للحركات: أمامًا وخلفًا، وأوقات الرخاء وأوقات الشدائد، وقد تدخَّل الله في ظروف معيَّنة في التَّاريخ!![1].

ولا يمكن القول بأن فكرة اليهود عن التَّاريخ تقوم على نزعة فرديَّة، بل هي فكرة تدور حول نزعة شعوبيَّة عنصريَّة (شعب الله المختار) ثم حول البشريَّة عامة، والملوك نواب الله في الأرض، عليهم العمل على زيادة رفاهية شعب الله المختار. الذي سجَّلت الأسفار التَّاريخيَّة ما فعله الله بهم وما أتاهم من أجله، وهذه الفكرة العنصرية ليست مجرد كبرياء أو فخر عنصري، وإنما هي فكرة دينية: «فأجعلك آية عظيمة أباركك وأعظِّم اسمك، وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض»[2]، وقد كان لهذه النزعة العنصرية أثرها الكبير في التَّاريخ اليهودي ونتائجها المدمِّرة على التَّاريخ الإنساني كله.

النصرانيَّة وتفسير التَّاريخ:

إذا كانت اليهودية قد تخبَّطت في أصولها الفكريَّة على النحو الذي رأيناه في التوراة، فإن النصرانيَّة قد خضعت للمنهج نفسه تقريبًا عبر مسيرة كتبها المقدَّسة في

(١) ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ٨٥، ٨٦.
(٢) سفر التكوين ١٢/ ٣ وانظر المرجع السابق: ص ٨٦.

التَّاريخ – ومن المؤسف أنه ليس لدينا (إنجيل المسيح) نفسه الذي تنزَّل عليه، وكل ما لدينا عدة مذكرات شخصية كتبها بعض تلامذته الذين عاصروه، والذين لم يعاصروه.

والنصارى لا يدَّعون أن الأناجيل منزَّلة من عند الله على المسيح، ولا أن المسيح أتاهم بها، بل كلهم لا يختلفون في أنها أربعة تواريخ ألفها أربعة رجال معروفين في أزمان مختلفة:

أولها: تاريخ ألَّفه «متَّى اللاواني» بالعبرانيَّة بعد تسع سنين من رفع المسيح، في نحو ثمان وعشرين ورقة بخط متوسط[1].

والثاني: تاريخ ألَّفه «مرقص الهاروني» بعد اثنين وعشرين عامًا من رفع المسيح، وكتبه باليونانية في أنطاكية.

والثالث: تاريخ ألَّفه «لوقا الطبيب» تلميذ شمعون باطرة، كتبه باليونانية بعد تأليف مرقص المذكور في حجم إنجيل متَّى.

والرابع: تاريخ ألَّفه باليونانية (يوحنا ابن سيزاي) بعد رفع المسيح ببضع وستين سنة في أربع وعشرين ورقة[2].

ويعترف أكثر علماء النصارى بأن هذه الأناجيل لا تصمد أمام منهج النقد العلمي الحديث، ويقول (ويدجري) صراحةً: «إنه قياسًا على مناهج ما يمكن أن يسمَّى باسم التَّاريخ العلمي، لا يمكن إثبات أن الأحداث التي تعدّ أساسيَّة في المسيحية قد حدثت فعلاً»[3]، أما موريس بوكاي – الجرَّاح الفرنسي العالمي – فيقول في معرض حديثه عن التوثيق التَّاريخي للتوراة والأناجيل (العهد القديم والجديد):

(١) انظر: ابن حزم: الفصل: ٢/٢.

(٢) انظر المرجع السابق: ٢/٢، ٣. وانظر في ذلك الدكتور أحمد شلبي: المسيحية: ص ١٠٣ وما بعدها وص ١٧٤ وما بعدها.

(٣) التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ١٠٢.

«لم يكن يجري الحديث (منذ مجمع نيقية) حتى مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥م) عن أصالة نصوص التوراة والأناجيل، باستثناء الاختصاصيين النادرين. . . ومن ذلك أنه ما من أحد كان يتجرأً على أن يتشكك في كونها - أي الأناجيل - نتاج شهود مباشرين لرسالته - ألم تكن الأناجيل تدعى «مذكرات الحواريين»؟ ولكنَّ لائحة من لوائح مجمع الفاتيكان الثاني في سنة ١٩٦٥م لم تنح هذا النحو بصورة قطعية».

غير أن هذا التصوُّر قد هاجمته بعد سنوات قلائل من المجمع الأخير بحوث أخذت تظهر ابتداءً من سنة ١٩٧٠م وهي من إنتاج «لاهوتيين» مسيحيين، فقد قام هؤلاء بدراسة دقيقة للنصوص مستعملين كل العناصر التي تمنحها لهم المعرفة العصريَّة في مجال علم اللغة وعلم الآثار، والتَّاريخ. . . إلخ.

فقد أصبح الناس اليوم يسلِّمون بأن الأناجيل الشرعيَّة الأربعة ليست سوى ترجمة لما كانت تعتقده في عيسى جماعات مختلفة لا تتفق فيه - كما يبدو من النصوص - على رأي واحد، لأن أحداثًا من رسالته قد عولجت بصورة تختلف باختلاف نظرة أصحاب الأناجيل الناطقين بلسان تلك الجماعات، إن شروح الترجمة المسكونيَّة الأخيرة للتوراة (العهد الجديد ١٩٧٢م) وهي عمل اشترك في إنتاجه أكثر من ١٠٠ اختصاصيّ من الكاثوليك والبروتستانت لتصرح بذلك دون أدنى التباس أو غموض، كما تعبر عنه أيضًا أعمال مدرسة القدس التوراتيَّة، هذا إذا اقتصرنا على أهمها فقط. بيد أن مجمع الفاتيكان كان قد استثنى في الحقيقة العهد القديم، إذ أكَّد في التصريح المجمعي رقم (٤) أن هذه الكتب «تتضمن نقصًا» بل وحتى «باطلاً»، وتبيِّن الأعمال الحديثة أنه من المشروع تقويم الأناجيل بمثل هذه التقويمات[1]!! فكيف نتصوَّر كون هذه الأناجيل لا تنقل إلينا إلا الحقيقة التي أوحى بها الله، عندما نجد فيها مقاطع لا يقبلها العقل ولا المنطق ولا التَّاريخ إطلاقًا؟ - وهي أكثر من أن تحصى!!

(١) نقلاً عن محاضرة بوكاي في الملتقى الفكري الثاني عشر بالجزائر ١٩٧٨م.

وفي موضع آخر يصل «بوكاي» النصراني إلى النتيجة الحاسمة. . فيقول: «وكانت التوراة - العهد القديم ومثلها العهد الجديد - قد وفَّرت مجالاً للتفكير في تعارض صارخ بين بعض مقاطع نصوصها، وبين المعارف الحديثة، وما كان جديراً بالبحث عنه هو سبب وجود هذه التعارضات في نصوص تنقل إلينا وحي الله، على أن ما يجري مجرى اليقين منذ أن حصلت لنا مفاهيم كانت إلى ذلك الحين، تعوزنا عن أصول نصوص التوراة، وعن صياغتها التحريرية، وبلوغها إلينا، هو أن دور التلاعبات البشرية بها دورٌ كبيرٌ جدًا، وأن كثيراً من النصوص هي كتابات المناسبة الظرفية، مثل قصة التكوين الكهنوتية، أو حتى كتابات النضال، كما يقول سماحة الأب «كننجيسر» في وصفه للأناجيل، وفي هذه الظروف تجد حالات عدم التوافق مع المعارف العصرية تفسيرها الكامل، والذي كان يمكن أن يدهشنا هو عدم تضمنها لمثل هذه الحالات المتنافية[1].

على أن السؤال الذي يجب أن يوجه هنا، قبل الحديث عن الموقف النصراني من التَّاريخ، أو غير ذلك مما يمكن أن نعرض له. . هو:

هل صحيح ما يقوله النصارى من أن المسيح إله أو ابن إله أو أنه على الأقل من طبيعة غير البشر؟

وبالطبع فإن لهذا السؤال صلة أساسية بالمرأى النصراني في التَّاريخ وحركته، وبالتفسير اللاهوتي للتاريخ.

ونحن نرى أن نترك للنصارى أنفسهم الإجابة عن هذا السؤال.

ومن الغريب أن المؤرِّخ «كريين برنتن» قد وجَّه هذا السؤال نفسه، وأجاب عليه. . لقد تساءل برنتن: هل زعم يسوع التَّاريخي أنه ابن الله؟ أو أنه الله ذاته؟

ثم أجاب كرنتن قائلاً:

(١) الموضع السابق.

لقد لقي رجال الدِّين المسيحي مشكلات عسيرة في سنوات تكوين الكنيسة (وهي اختراع لبولس) في إيجاد حل مرضٍ لما عرف فيما بعد بمشكلات المسيحية في الأناجيل الثلاثة المجملة - كما تسمَّى كذلك - وهي القصص التي رواها متَّى ومرقص ولوقا، وفي الإنجيل الرابع وهو أمعن في الميتافيزيقية (إنجيل يوحنا)، ففي هذه الأناجيل الأربعة يروى أن يسوع قد استخدم عبارات بحاجة شديدة إلى التفسير الديني؛ مثل قوله: «مملكة الرب»، و«ابن الإنسان» كما يقول مؤلفه: «كي تؤمنوا بأن يسوع هو المسيح ابن الله وأنكم بإيمانكم سوف تكون لكم من اسمه حياة» والواقع أن ثقل التفكير المسيحي كان يميل خلال القرون نحو تأليه المسيح، وكانت آراء الوحدانيين تحت أي اسم من الأسماء - آراء زنادقة خارجين على الأرثوذكسية.

ويستطيع المرء رغم هذا - كما يرى برنتن - إذا أخذنا بالتفسير التَّاريخي الطبيعي لمصادر العهد الجديد - أن يزعم أن يسوع لم يدع لنفسه الألوهية قط، وأن مثل هذه العبارات التي ذكرناها آنفًا إنما رويت محرفة أو استعملت مجازًا أو كانت هذا أو ذاك، وأن يسوع في الواقع لم يكن يهتم بعلم الدين أو بالديانة المنظمة حقًا وإنما كان شديد الاهتمام بحث إخوانه من البشر على أن يعيشوا ما نستطيع أن نسمِّيه من غير تعقيد الحياة البسيطة فوق الأرض، بل لقد غالى بعضهم وزعموا أن يسوع التَّاريخي كان شاذًا متحمِّسًا للعودة إلى الطبيعة، بل يرى بعضهم أنه كان على ضحالة في المعرفة وتعصُّب في الفكر (!!).

إن يسوع كان مزورًا عن عمد، دجَّالاً يبرئ المرضى بالطبيعة، والمهم في هذا الصدد هو أنَّك إذا اعترفت بأن مصادرنا ناقصة وغير دقيقة لا تستطيع أن تستبعد استبعادًا كاملاً أي تفسير لشخصية يسوع، تبدو ممكنة ومعقولة من الناحية الإنسانية[1].

(١) أفكار ورجال ص: ١٧٧، ١٧٨، ويلاحظ التدنِّي الذي انحدر إليه بعض النصارى في وصف السيد المسيح ﷺ.

ونحن - كمسلمين - ننكر هذه التعبيرات السيئة التي وصم بها النصراني «كرنتن» شخصية المسيح ﷺ، ونرى أن المسيح نبي معصوم كريم، وأنه ليس دجالاً ولا جاهلاً بالشئون الدينية ولا مهملاً لها، لكننا في الوقت نفسه نرى أنه ليس إلهًا ولا نصف إله، وأنه بشر رسول كبقية المرسلين، والمهم أننا نتفق مع تلك الآراء النصرانية الناضجة التي تعترف ببشرية المسيح، وتؤكد أنه لم يدّع الألوهية، وتضع الأناجيل الأربعة في مكانها الصحيح الذي يجعلها لا تعدو أن تكون كتبًا نالها من أهواء البشر وتحريفهم على الله الكثير.

ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن المسيح من الناحية التَّاريخيَّة لم يعلم الناس أن يزدروا الدنيا، ولا أن يتمتعوا بالدنيا تمتعًا قاتلاً، ولا أن يسخروا من الدنيا، ولكنه علمَّهم أن يحبُّوها، وأوجب عليهم أن يحب بعضهم بعضًا ويساعد بعضهم بعضًا. وقد علَّم عيسى الناس أن الحب أقوى شيء في الحياة، وتجاهل كل فروق المركز والتعليم واختلط بكل أنواع الناس، ووعظ كل أنواع الناس: الغني منهم والفقير، واليهودي منهم والوثني، والإغريقي منهم والبربري. غير أننا ما ينبغي لنا أن ننسى أنه كان رسولاً إلى بني إسرائيل بصفة خاصة[1] «إنما بعثت لخراف بني إسرائيل»!!

ولقد كان أكبر تطور حدث بعد انتهاء حياة السيد المسيح على الأرض هو اعتناق القدِّيس بولس للمسيحية، ونحن نفضل أن ندع هـ. ج. ويلز يصف هذا الحدث وتقدير أثره، حيث يقول:

«كان القدِّيس بولس من أعظم من أنشأوا المذهب المسيحي، وهو لم ير المسيح قط، ولا سمعه يبشِّر الناس به، وكان اسم بولس في الأصل شاءول، وكان في بادئ الأمر من أبرز وأنشط من سلطوا الاضطهاد على فئة الحواريين القليلة العدد، ثم اعتنق المسيحية فجأة، وغير اسمه فجعله بولس، وقد أوتي ذلك الرجل قوة عقليَّة عظيمة، كما كان شديد الاهتمام بحركات زمانه الدينية، فتراه على علم عظيم باليهودية

(١) أ. ج شيتي: تاريخ العالم الغربي: ص ٨٣.

والمترائية، ديانة ذلك الزمان التي تعتنقها الإسكندرية، فنقل إلى المسيحية كثيراً من أفكارهم، ومصطلح تعبيرهم، ولم يأت إلا القليل في توسيع أو تنمية فكرة يسوع الأصلية، وأعني بها فكرة ملكوت السموات، لكنه علَّم الناس أن عيسى لم يكن المسيح الموعود فحسب، ولا زعيم اليهود فقط، بل إن موته كان تضحية مثل سمات الضحايا القديمة المقرَّبة إلى الآلهة في أيام الحضارات البدائية من أجل خلاص البشريَّة»[1].

- وكان بولس مواطنًا رومانيًا أصيلاً من طرسوس في آسيا الصغرى وتمرَّس بصناعة الخيام، وقد اشتهرت (طرسوس) بصناعة قماش وبر الماعز، وفي تلك المدينة تعلَّم تعليمًا نظاميًا بجامعتها وتلقى بعض العلوم الإغريقية القديمة، وكان ورعًا خيراً شابًا يدرس على كبار أحبار بيت المقدس، وكان حقًا ما قيل عنه كما قيل عن مؤلِّف كتاب المزامير القديم من أن كل ما متعته تركزَّت في شريعة (يهوه)، غير أنه انقلب مسيحيًا بسبب رؤيا مذهلة رأى فيها عيسى في الطريق إلى دمشق[2].

ومع هذا.. فإن التطور في المسيحية لم يقف عند ما أحدثه بولس الذي يعزى إليه إدخال كثير من العناصر الوثنية في النصرانيَّة، والخروج بالنصرانيَّة من التوحيد إلى التثليث - بل ظلَّت النصرانيَّة تتطور - بعد بولس - تطوراً كبيراً في أصل العقيدة وفروعها.

وكان من أهمّ التحولات الفكريَّة الكثيرة بعد بولس في النصرانيَّة، هذا الانتصار الرسمي الذي توّج باعتناق قسطنطين[3] للنصرانية، وما تبعه من دخول النصرانية إلى عالم الإمبراطورية الرومانية، لقد كان هذا الحدث تجسيداً لكل محاولات بولس، فكان أبرز تحوُّل في تاريخ النصرانيَّة، ففي مجمع نيقية سنة ٣٢٠م، أمكن أن يتم التوافق بين

(١) فتحي رضوان: مع الإنسان في الحروب والسلام: ص ١٩.

(٢) شيني: تاريخ العالم الغربي: ص ٨٣.

(٣) قسطنطين: إمبراطور روما (٣٠٦-٣٣٧م) وبدخوله في النصرانية حسم الأمر الديني بالنسبة للإمبراطورية. وكان لهذا التطور الديني أثر سلبي في التَّاريخ لكنه كان محركًا لبعض نظرات فلسفة التَّاريخ.

الوثنيَّة والنصرانيَّة، فقبلت الأولى التنازل عن عرشها الرسمي في مقابل إقحام بعض عناصرها في الديانة الجديدة، وفرح النصارى بهذه النتيجة، وصارت النصرانية الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية. وأسفر هذا الانتصار الرسمي عن مبدأ لاهوتي خالص في التَّاريخ.

ومنذ القرن الرابع الميلادي الذي شهد هذا التحوُّل، أخذت العبادة النصرانية في ظل الإمبراطورية المتحدة شكلها الوثني الجديد، فبعد أن كان الإمبراطور مؤلهًا، أصبح الآن خليفة الله في أرضه، نائبًا عن المسيح في حكم رعيته، وقد أطلق قسطنطين على نفسه «رجل الله» و«مبعوث العناية الإلهية» ورفعه شيخ مؤرخي الكنيسة «يوساب القيساري» إلى مصاف الرسل، إذ جعل منه الحواري الثالث عشر للمسيح، وإذا كان قسطنطين قد حرص على أن يكون في عاصمته الجديدة مجلس للسناتو، شبيه بما كان قائمًا في روما، فلم يعد هذا المجلس الذي كونه نوعًا من «الديكور» - إذا صحَّ هذا التعبير - أراد قسطنطين أن يزيِّن به «روما» الجديدة.

وقد ظلَّ الأباطرة المسيحيون يحملون اللقب الوثني «الكاهن الأعظم» باعتبار الإمبراطور الرئيس الديني الأعلى، حتى تخلَّى عنه الإمبراطور جراتيان (٣٧٥-٣٨٣م).

ومع أن هذا اللقب كان مسألة شرفيَّة تقليدية زمن الإمبراطورية الوثنيَّة، إلا أنه تحول إلى حقيقة علميَّة منذ تحوُّل الإمبراطورية إلى المسيحية[1]، فقد أصبح الإمبراطور يمثل فعلاً رأس الكنيسة، بيده مقاليد الأمور في الدين والدولة بعد أن تم الزاوج غير الشرعي بين الكنيسة والدولة في مطلع القرن الرابع على يد الإمبراطور قسطنطين، الذي يعد أول من رسم لخلفائه من بعده طريق القيصرية البابوية التي أخذ الأباطرة يعملون جاهدين على تعميق جذورها، حتى أصبحت تمثل عند بداية القرن الثامن سمة بارزة

(١) العالم البيزنطي: تأليف ج. م. هنسي: ترجمة وتقديم وتعليق: د. رأفت عبد الحميد: ص ٢٨، ٢٩، الطبعة الأولى ١٩٧٧م القاهرة.

من أهم سمات الحكم في الإمبراطورية البيزنطية، فالإمبراطور قسطنطيوس، ابن قسطنطين وخليفته، يقول لأساقفة مجمع ميلانو سنة ٣٥٥م وهو يحاورهم، وقد راحوا يحاجُّون ويجادلون حول شرعية محاكمة «اثناسيوس» التي جرت في صور قبل ذلك بعشرين عامًا: «إرادتي هي القانون» وسار جوستنيان خطوات بعيدة على الطريق، وتكشف متجدداته التي أصدرها لتنظيم الأمور الكنسيَّة، عن مدى رغبته الجامحة وإيمانه العميق بسيادته على الكنيسة، بل لقد كان يؤمن تمامًا بأن من حقه أن يختار لرعيته العقيدة التي يجب عليها اتباعها دون مناقشة، فالناس عنده على دين ملوكهم. فلما كان عهد ليو الثالث الإيزوري، بلغت القيصرية البابوية شأوًا عظيمًا، دل على ذلك سياسته تجاه الأيفونيين، وما أقدم عليه من فصل مناطق جنوب إيطاليا وصقليَّة عن سلطة البابا وإخضاعها لأسقف القسطنطينية، ثم كشف عن ذلك بجلاء في الرسالة التي بعث بها إلى البابا جريجوري الثاني، يقول له فيها إنه - أي ليو الثالث: «إمبراطور - وقِسٌّ»[1]، وقد ظلَّ أباطرة بيزنطة ينهجون نفس النهج حتى آخر العهد بهم.

وهكذا يمكن أن نتبيَّن بوضوح أن هذه القرون الثلاثة، من الرابع إلى السابع، كانت تحمل في طياتها دلائل التحول إلى عصر جديد ذي سمات متميزة[2]، وكان لابد أن تحدث المبادئ الجديدة التي حملتها المسيحية معها إلى الإمبراطورية هزة كبيرة، في أركان المجتمع الروماني، وليس بخاف على أحد ذلك الأثر الواضح الذي تركته المسيحية على مختلف ميادين الفكر والفنِّ والحياة الاجتماعيَّة داخل الإمبراطورية الرومانية، إلى الحد الذي دفع المؤرِّخ جيبون إلى أن يَبني نظريته في انهيار الإمبراطورية وسقوطها، في جانب كبير منها، على هذه المبادئ المسيحية - وهذه الآراء رددها المؤرخون الوثنيون قديمًا وفي مقدمتهم (ذوسيموس) الذي عاش في القرن الخامس وأوائل القرن السادس.

(١) هسني: العالم البيزنطي: ص ٢٩، ٣٠. وانظر شيني: تاريخ العالم الغربي: ص ١٤٥.
(٢) المرجع السابق: ص ٣٠.

وإذا كانت آراء جيبون الآن تتعرض لكثير من النقد من جانب المؤرخين المحدثين، إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن المسيحيَّة تركت بصماتها واضحة على المجتمع الروماني[1]. ويتمثل ذلك إلى حد بعيد جداً في مجال الفكر، فقد كان على المسيحية حتماً مقضياً بعد أن خرجت من دائرة اليهوديَّة، ومضت إلى طريق آخر أن تهجر كارهة أسلوب التبشير بمعجزات المسيح جذباً لليهود، إلى الدعوة عن طريق الاقتناع العقلي وإعمال الفكر لاجتذاب الوثنيين، ومن ثم كان على المسيحية أن تتفلسف، أو بتعبير آخر، ترتدي ثياب الفلسفة، فظهرت في منتصف القرن الثالث والقرن الرابع مسيحية مفلسفة، ولا يمنع هذا من وجود آراء من هذا القبيل في القرن الثاني الميلادي، وكان الهدف من وراء ذلك هو إرساء العقيدة المسيحيَّة على أسس عقلانية، كي تواجه التيارات الفلسفيَّة السائدة من رواقية وأفلاطونيَّة محدثة وفيثاغورية جديدة[2].

ويلخص لنا (غوستاف لوبون) هذه النظريَّة اللاهوتيَّة الفلسفيَّة الممتزجة التي سيطرت على الرؤية النصرانيَّة للتاريخ خلال حقبة طويلة من عمر النصرانيَّة بعد أن حولها قسطنطين وخلفاؤه هذا التحول الخطير . . . فيقول:

«تصفحوا تاريخ ما بين القرن الخامس والقرن الثامن عشر، تجدوا أن علم اللاهوت هو الذي يسيطر على الروح البشريَّة، ويوجهها فتطبع جميع الآراء بطابع علم اللاهوت، وننظر إلى المسائل الفلسفيَّة والسياسيَّة والتَّاريخيَّة من الوجهة اللاهوتيَّة دائماً، والروح اللاهوتيَّة من بعض الوجوه هي الدم الذي جرى في عروق العالم الأوربي حتى بيكن وديكارت»[3].

- وتدل الكتب التَّاريخيَّة التي ألفت في ذلك الزمن الطويل على درجة ما يمكن للعوامل الدينيَّة أن تؤثر به في أفكار الناس وعلى مقدار بساطة المبدأ العام عن الكون في ذلك الحين.

(١) المرجع السابق: ص ٣٠، ٣١.
(٢) المرجع السابق: ص ٣٢.
(٣) غوستاف لوبون: فلسفة التَّاريخ: ترجمة عادل زعيتر: ص ٥٦، ٥٧، دار المعارف مصر ١٩٥٤م.

وفي الرأي اللاهوتي تسيطر على مجرى التَّاريخ قدرة ربَّانيَّة عاطفة أو ساخطة، فكان لابد من خشيتها أو التضرُّع إليها بلا انقطاع، وكان أقوى الملوك يرتجفون أمامها، ومن ذلك أن كان لويس الحادي عشر ينفق جل ماله محاولاً أن ينال حماية العذراء وأبرار الفردوس، قانعًا - على رواية مؤرخ له - بأنهم يتدخلون في أعمال الإنسان دائمًا قادرين وحدهم على ضمان الانتصارات الحربيَّة أو الدبلوماسية، وإلى وقت قريب نسبيًا كان على هذا الاعتقاد الصبياني فلاسفة فضلاء، وقد ساق هذا الاعتقاد لبنتز إلى أفكار كثيرة التفاؤل، فكان يقول: إن العالم بالغ الصلاح بحكم الضرورة؛ وذلك لأنه لا حدَّ لحكمة الرب وكرمه.

ولم تأخذ مبادئ التَّاريخ اللاهوتيَّة في الزوال إلا بعد أن أثبت تقدم العلم كون جميع حوادث العالم خاضعة لسنن وثيقة لا تعرف الهوى[1].

وباستثناء الفكرة اللاهوتيَّة التي سيطرت على الرؤية النصرانية للتاريخ، كانت هناك أفكار أخرى عن الرهبنة والعزلة والزهد الصوفي، سيطرت - كذلك - على الرؤية النصرانية إلى اليوم. بيد أن المسيحيَّة في تقديمها للإطار العام للتاريخ قد قدمته على شكل دراما مسرحيَّة:

الفصل الأول: في المسرحيَّة هو «سقوط آدم» بما أعقبه من استمرار الخطيئة التي هي تباعد عن الله بين ذرية آدم.

والفصل الثاني: هو دخول الله في التَّاريخ متجسِّدًا في صورة بشرية في «يسوع المسيح» وتضمَّن هذا الفصل ما يلي:

أ -تأسيسه الكنيسة المسيحيَّة بجمعه التلاميذ بتأثيره الشخصي وأسلوب حياته وتعاليمه.

ب -تخليصه البشرية بوفاته على الصليب.

جـ-بعثه وصعوده إلى السماء معطيًا البشر تأكيدًا بخلودهم.

---

(١) لوبون: المكان السابق.

والفصل الثالث: هو تبشير العالم بالإنجيل تبشيراً مضى مع اتساع نطاق الكنيسة المسيحية.

فأما الفصل الرابع والنهائي: فهو عودة المسيح للمرة الثانية إلى العالم جالبًا معه «يوم الحساب» وافتتاح مملكة السماء المرسومة بالكمال والمقرونة بأتم البركات، فأما فيما يتعلق بالمسيحيين وانتشار المسيحيَّة في التَّاريخ فإن الله في زعمهم حاضر في صورة الروح القدس، وبهذا المفهوم تصوَّرت المسيحيَّة الله في صورة ثالوث في واحد (الأب والابن والروح القدس)، وهم يرون أن الأب يعد صورة سامية لا تُلحق، وأنه بذلك قد طوَّع ظهور التَّاريخ، ويرون في الابن مخلصًا قصد به أن يرد التَّاريخ إلى هدفه الذي أراده الله منه، ويرون أن الروح القدس هو الذي يظهر الناس في أثناء عمليَّة التَّاريخ، وهناك نقطة جوهرية في هذه النظرة المسيحيَّة التقليدية هي الاعتقاد بأنه بعد تلوث البشر بالخطيئة التي جرت على يد آدم صار من الضروري أن يجيء الله إلى التَّاريخ في صورة بشريَّة، ومبدأ تجسيد الله هذا يمثِّل مرة واحدة إلى الأبد التفرق الأساسي بين المسيحيَّة والتصورات التأليهيَّة عن التَّاريخ[1].

ومن جوانب النظرة المسيحيَّة للتاريخ أيضًا ما يرونه من أن أهم ما في الحياة هو الاتجاه الروحي الحيواني، وهو اتجاه قطب الرحى فيه حب الله والطاعة لإرادته. وهي المؤدية إلى الحب الخالص للنفس وللجيران. وقد تقبلت المسيحيَّة آلام الصليب بوصف كونها راجعة إلى إرادة الأب، وبتلك الآلام نحت المسيحيَّة خطايا العالم، وقد وعدت الناس بحياة سعادة قابلة في جنَّة الفردوس، ومع أن المسيح عاش عيشة فيها الكثير من نكران الذات ودعا غيره إلى التضحية ليتبعوه، فإنه رضي لبعضهم - كما يقول النصارى - بمباهج الزواج، ولم يمتنع عن بعض المشاركة في الولائم والأعياد. وبهذا فإن اتجاهه وإن كان ينطوي على الزهد إلى حدٍّ ما، فإنه لم يكن فراراً مطلقًا من العالم

(١) ألبان ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ١٠١، ١٠٢.

ولا رفضًا للتاريخ المؤقَّت تفضيلاً للخالد الأبدي عليه، فالمثل الأعلى الذي بشر به هو الخلق الفردي وانسجام الناس في مملكة السماء[1].

- إن الخطأ الكبير في التفسير النصراني للتاريخ، أن أسسه قامت على مبادئ خياليَّة يدحضها المنهج العلمي، ففكرة الثالوث وفكرة التجسد التي أخرجت النصرانيَّة عن كونها دينًا تأليهيًا، وفكرة الصلب بقصد التكفير عن خطيئة لا علاقة للمسيح بها، وما ينجم عنها من أفكار انحلاليَّة توحي بالانغماس في الدنيا، والقول بأصالة الخطيئة في كيان الإنسان. . كل هذه الأفكار قد لوَّنت التفسير النصراني للتاريخ، وجعلته خليطًا من هنا وهناك لا تربطه رابطة عقليَّة ولا منطقيَّة، شأنه شأن العقيدة النصرانيَّة التي بنى عليها، ووسط هذه الأمشاج المتنافرة ضاعت من النصرانيَّة الجديدة - الملقبة بالمسيحيَّة - الصياغة المنطقية للتفسير النصراني للتاريخ، فذابت الحدود - في الفكر والتَّاريخ - بين ما هو إلهي وما هو بشري، وأصبح التفسير المسيحي للتاريخ جامعًا لعناصر موغلة في اللاعقل.



(١) المرجع السابق: ص ١٠٢، ١٠٣.



الفصل الخامس

تفسير التاريخ في الحضارة الإسلامية

[الموسوعات والتنظير المنهجي]

تفسير التّاريخ في الحضارة الإسلاميّة

أصول تفسير التّاريخ في حضارتنا:

تناولنا فيما سبق من صفحات شرائح مبكرة من محاولات تفسير التّاريخ في الحضارات القديمة، التي نستطيع أن نسمّيها مرحلة الإرهاص بميلاد (تفسير التّاريخ) علمًا مستقلاً، أو على الأقل علمًا مكمّلاً لعلم التّاريخ. وليس ما ذكرناه عن وجود نظرات في تفسير التّاريخ لدى المصريين القدماء أوالصينيين، أو الهنود، أو الإغريق، أو الرومان، أو اليهود، أو النصارى في عصر نشأة المسيحيّة وتطورها الفكري على يد بولس وقسطنطين - أقول: ليس هذا الذي ذكرناه دالاً على وجود (نظريّة متكاملة) في تفسير التّاريخ، وإنما هو دال على وجود (نظرات متفرقة) في هذا الجانب المعرفي.. وفرق كبير بين (النظريّة المتكاملة) و(النظرات المتفرقة).

فلما ظهر الإسلام في القرن السابع الميلادي (٦١٠م)، وتكامل نزول القرآن بعد ثلاثة وعشرين عامًا من هذا التّاريخ، وجد الباحثون في القرآن إطارًا متكاملاً لتفسير التّاريخ، وهو إطار يتناول الواقعة التّاريخيّة تناولاً تحليليًا، ويتناول الحضارة تناولاً تركيبيًا.. ويقدم من خلال منهجي التحليل والتركيب - في أروع تكاملهما - تفسيرًا للعمليّة الحضارية في سائر مراحلها:

- فهناك إطار لعوامل نشأة الحضارة.
- وهناك إطار لعوامل ازدهارها وبقائها.
- وهناك إطار لعوامل انهيارها.
- وهناك مؤشرات ومعالم لعوامل النهوض والاستئناف للمسيرة الحضارية بعد كل عمليّة انحدار.

لكن المسلمين - للأسف الشديد - الذين عكفوا على دراسة القرآن، واستخرجوا

منه عددًا من العلوم المنتسبة إليه - كعلوم التفسير والقراءات والإعجاز، وعددًا آخر من العلوم المتصلة به، كعلوم التوحيد والفقه والنحو والصرف والبلاغة وغيرها - أقول: إن هؤلاء المسلمين من أسلافنا العظام لم يلتفتوا كثيرًا إلى علم الحضارة في القرآن، بل إن اهتمامهم بقصص القرآن جاء عرضًا، وعندما اهتموا بها تناولوها بالطريقة التَّاريخيَّة السرديَّة، دون محاولة استخلاص ما وراءها من قوانين وسنن كونيَّة واجتماعيَّة؛ لأن كل قصة قرآنيَّة إنما هي (تجربة تاريخيَّة) تحتاج إلى تفسير، وربما يختلف تفسير كل قصة أو دورة عن أختها، فتجتمع من ذلك حصيلة من الدلالات والإشارات والسنن الاجتماعيَّة، تصلح - لو وقف وراءها عقل مسلم - لاستخلاص جوانب مفيدة للتفسير الإسلامي في التَّاريخ.

لقد قصَّ القرآن كثيرًا من أخبار الأمم الماضية؛ لذلك كانت المؤلفات الأولى يتوسع فيها بذكر أخبار الأرض من هبوط آدم، وقصص الأنبياء وأحوال القيامة ومقدماتها وسيرة الرسول الذي حمل رسالة الإسلام بقصد الفائدة. وأغلب هذه المؤلفات العامة المناهج تجدها - على الأخص - بعناوين «أخبار» و«سير» و«مغازي» و«تاريخ» و«فتوح» ومعظمها مرتب على نظام الحوليَّات والموضوعات، ولكن ظهرت فيما بعد رغبة عند المؤرخين المسلمين في تقصير هذه المؤلفات العريضة والتصرُّف فيها بالتقديم والتأخير والزيادة والنقصان.

كذلك ربط المسلمون التَّاريخ بكل العلوم، مثل الأدب، والسياسة، والاجتماع، والفقه، والجغرافيا، والرحلات، فكان بحق علم العلوم، ويتبيَّن من أسماء الكتب التالية صلة التَّاريخ الواسعة بالعلوم التي قد تكون دائمًا من صميم التَّاريخ مثل: «غرائب، وتحفة، وعقود، ودرر، ونزهة، وروضة، وحديقة، وحسن وحقائق وخريدة وخطط». وقد كانت هذه الصلة العامة سببًا في أن صار للتاريخ أعداء بالغوا في الزراية عليه، وادَّعوا أنَّه ليس بعلم محدد المنهج، وأن غاية فائدته: «إنما هو القصص والأخبار ونهاية معرفته الأحاديث والأسمار»[1].

(١) د. عبد المنعم ماجد: مقدمة لدراسة التَّاريخ الإسلامي: ص ٣٧-٣٩، طبع مصر ٢ لسنة ١٩٦٤م.

على أن القرآن الكريم - كما ألمعنا - كان صريحًا كل الصراحة في الإشارة إلى بعض القوانين مما يأخذ بيدنا إلى ما نريد. وجاء الرسول ﷺ، فقدَّم كثيرًا من الأحاديث المتصلة بالعمليَّة الحضارية في الماضي والحاضر والمستقبل؛ مما يضيف ثراء لأبعاد التفسير الإسلامي للتاريخ.

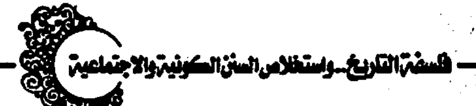
وظلَّت تجربة المسلمين في التَّاريخ تتحرك، وليس ثمة من رؤية تاريخيَّة واعية بمعطيات القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة، اللهم إلا في إشارات ونظرات لم تقف طويلاً، ولم تعنَ نفسها بالمعالجة المتخصصة.

وقد يرى بعض المستشرقين وغيرهم من هذا الموقف تأكيدًا لرأيهم في أن العقلية الشرقيَّة عقليَّة جزئية، لا تقوى على البناء الكلِّي، وتقديم الأطر النظريَّة، واستخلاص السنن الكونية والاجتماعيَّة الصالحة للاطراد والتكرار[1].

على أننا وإن كنَّا لم نر عند العرب تفسيرًا للتاريخ، فليس معنى ذلك أنهم أقل من غيرهم شأنًا بحكم الطبيعة والفطرة، بل هم كغيرهم من الشعوب التي تعيش في مراحل بدائية من التَّاريخ، ولا تعالج دفعة حضارية روحيَّة أو فكريَّة، فليس العرب في الجاهلية بدْعًا في هذا الشأن، وقد رأينا من تاريخ غيرهم من الصينيين والهنود والرومان قريبًا مما رأيناه لدى العرب من خطرات ونظرات لا تعدو أن تكون أقوالاً مجملة وحكمًا جزئية، وامتلأ شعر العرب الذي هو ديوانهم بكثير منها. فلما جاء الإسلام، وكان قوة عقدية حضارية جاءت تغيِّر العالم وتبنيه من جديد، لم يكن لدى المسلمين الوقت لكي يفسروا العالم، لقد كانوا مشغولين بأخطر عمليَّة في التَّاريخ، كانوا يجاهدون في سبيل تغيير العالم لا تفسيره!!

كان القرآن والرسول قد توليا عن المسلمين مرحلة التفسير، وكان على المسلمين الذين وثقوا كل الثقة فيما جاء به القرآن والرسول، أن يحولوا أبعاد هذا التفسير إلى عالم الواقع، وبدون أن يتكلَّموا كثيرًا في القضايا التنظيريَّة، تَقَدَّمُوا - بهذا الاندفاعة

(١) د. عفَّت محمد الشرقاوي: أدب التَّاريخ عند العرب: ص ١٥٦، طبع دار العودة، بيروت.



الواثقة - يغيرون العالم، منطلقين من أقوى إحساس تاريخي، ومسئولية حضارية، يمكن أن تتشبع بها أمة من الأمم، وقد كان الجندي المسلم يحسّ بأنه رسول حضارة جديدة. والجندي المسلم «ربعي بن عامر» يترجم هذه الحقيقة، ويقول لرستم قائد الفرس:

«لقد ابتعثنا الله لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده»!!



تفسير التَّاريخ في تراثنا الإسلامي

أ - مرحلة الأصول الموثقة:

عندما استقرَّت قواعد الحضارة الإسلاميَّة الناشئة بعد نزول القرآن الكريم (الإطار الحضاري والتشريع والعقيدة)، وبعد التجربة العمليَّة التي قدَّمها الرسول عبر ثلاثة وعشرين عامًا (السنَّة)، وشملت سائر أحوال الحياة الفرديَّة والاجتماعيَّة والإنسانيَّة.

وعندما تغيَّرت مسيرة الحضارة البشريَّة بظهور طريق جديد للحضارة، ثبتت معالمه ووضحت خصائصه، ونجح المسلمون في أن يقدموا اتجاهًا جديدًا في التَّاريخ من خلال هذا الطريق الجديد. . .

وعندما استقرَّ هذا المنحى الذي غربل الموروثات الحضاريَّة السابقة، ونفى منها ما نفى، وأثبت ما أثبت، وأفرز - من خلال هذه الغربلة - حضارة إسلاميَّة أصيلة، تعبِّر عن اتجاه إنساني جديد في التَّاريخ - بدأ المسلمون يهتمُّون بالتَّاريخ - كعلم - وكان طبيعيًا أن يتجه اهتمامهم للتجربة الفذَّة التي عاشوها، وهي تجربة (السيرة النبويَّة) التي لا تمثِّل - بالنسبة لهم - مجرَّد (تاريخ) أو (عصر فتوحات) بل تمثِّل - بالنسبة لهم - (المرحلة) التي صنعوا التغيير التَّاريخي من خلالها، وتمثل لهم أيضًا قصتهم الرائعة مع الحضارة.

إن سيرة الرسول ﷺ ليست سيرته (وحده)، وإنما هي سيرته معهم، وبهم، ومن خلالهم. فهم (المادة الخام) التي صاغها، وهم المعدن الذي صهره، وهم الطاقة التي فجَّرها وحوَّل اتجاهها من السلب إلى الإيجاب، ومن الشرِّ الضيِّق إلى الخير الواسع، ومن الآفاق الشخصيَّة والقبليَّة والقوميَّة إلى الآفاق الإنسانيَّة والكونيَّة والأخرويَّة.

وكان طبيعيًا أن يحفلوا بالسيرة، وأن يتنافسوا في تدوينها، وأن يسجلوا سنَّة الرسول

- قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفة - كلمةً كلمة، وساعةً ساعة - وليست (المغازي) إلا جزءًا من هذه السيرة، فهي (القوة) في مواجهة قوة الشر، وهي الحديد الذي يفلّ الحديد، وهي العلاج للشطر الآخر من الطبيعة البشريَّة.. ذلك الشطر الغريزي والحيواني واللاأخلاقي - وكل دعوة تتجاهل (القوة) هي دعوة سلبيَّة (طوباويَّة) - أسطوريَّة - لا تعرف الطبيعة البشريَّة، ولا القوى الشريرة الموجودة - بالضرورة، على هذه الأرض... لكن (القوة) (علاج) عند المرض، وعند الاستعصاء على الحل الأصيل، والحل الأصيل هو الدعوة بالحكمة والحب والأخلاق والرحمة... وهكذا كانت السيرة (المرحمة) - أولاً، ثم كانت المغازي (الملحمة) ثانيًا.

- لقد سجَّل المسلمون السيرة والمغازي أوثق تسجيل وأروعه، كما سجَّلوا - كملحقات لها - أخبار الجاهلية وأيامها وأنسابها وأدبياتها وجوانبها الحضارية المختلفة، كما سجلوا - أيضًا - أخبار العرب قبل الإسلام وتاريخ الأنبياء السابقين، وتاريخ الفرس والروم وبعض الأمم الأخرى التي سمعوا بها، وقد كانت مصادرهم (المشافهة) و(المعاينة) و(الكتب المقدسة) السابقة وما يرويه الإخباريون - بالتواتر - والمهتمون بالأديان. أما تاريخ (السيرة والمغازي) فقد كانوا صانعيه؛ وبالتالي فقد كتبوه بأعمالهم قبل أن يكتبوه بكلامهم. وقد كان المصدر هم أنفسهم ولم يحتاجوا إلى مصادر من خارجهم، وقد توارثوها - عبادةً ونموذجًا - قبل أن يتوارثوها تاريخًا.

وقد كان (السَّند) و(الناقل) - بين التعديل والتجريح - هما الركيزة التي اعتمدوا عليها في نقل السيرة والمغازي؛ لكونهما عبادة وتاريخًا في آنٍ واحد.

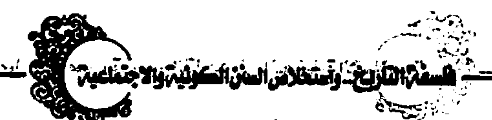
لقد اشتهر في مدرسة السيرة والمغازي عروة بن الزبير بن العوَّام (ولد سنة ٢٣هـ)، وأبان بن عثمان بن عفَّان (ولد سنة ٢٠هـ)، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري، والوليد بن مسلم أبو العبَّاس الأموي (ت ١٩٥هـ)، وسعيد بن سعد بن عبادة الخزرجي (ت ١٢٣هـ)، وسهل بن أبي خيثمة المدني الأنصاري (ولد سنة ٣هـ)، وشرحبيل بن سعد (ولد سنة ٢٤هـ)، ووهب بن منبه (ت ١١٤هـ)...

وتوالي جيل الفتوحات وصناعة التحول التَّاريخي: عاصم بن عمرو بن قتادة (ت ١١٩هـ)، وأبو روح يزيد بن رومان الأسدي المدني من موالي أسرة الزبير بن العوام (ت ١٣٠هـ)، ومحمد بن عبد الرحمن بن نوفل الأسدي ربيب الزبيريين (ت ١٣١هـ)، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت ١٣٤هـ)، ومحمد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦هـ)، ومصعب الزبيري (ت ٢٣٣هـ)، وغيرهم كثير[1].

ثم ظهر من بعد هؤلاء جيل المؤرخين الذين حملوا راية تقعيد علم التَّاريخ واستقلاله، ومن هؤلاء ابن بكار الضبِّي (ت ٢٢٢هـ)، والجمحي أبو عبد الله محمد بن سلام البصري (ت ٢٣١هـ)، ويحيى بن معين البغدادي (ت ٢٣٣هـ)، والخزار أحمد بن الحارث (ت ٢٥٨هـ).. ثم المحدِّثون الذين حملوا أعظم أمانة في التَّاريخ الإسلامي، وهي نقل كلام الرسول صحيحًا عن طريق التفرُّغ لجمعه وتمحيص صحيحه من موضوعه، وهؤلاء هم: محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) وهو صاحب أصح كتاب بعد كتاب الله في تاريخ المسلمين، وأول الكتب الستة المعتمدة لدى المسلمين، وله - إلى جانب صحيح البخاري - التَّاريخ الكبير الذي جمع فيه تراجم لنحو أربعين ألف رجل وامرأة من رواة الحديث، إلى جانب التَّاريخ الأوسط، والتَّاريخ الصغير، والتَّاريخ في معرفة رواة الحديث، والتواريخ والأنساب، وثاني المحدِّثين بعد البخاري هو الإمام مسلم (ت ٢٦١هـ)، وثالثهم الإمام الترمذي محمد بن عيسى السلمي (ت ٢٧٩هـ)، ثم أبو داود (ت ٣٧٥هـ)، ثم النَّسائي (ت ٣٠٣هـ)، ثم ابن ماجة (ت ٢٧٥هـ)..

ولقد قدَّم لنا هؤلاء السيرة ممزوجة بالتَّاريخ، وقدموا لنا كلام الرسول (موثقًا) أعظم توثيق، ولعلَّ توثيقهم - بل هو كذلك - لم يتوافر لكتب يزعم أصحابها أنها مقدَّسة... لقد كانوا يختلفون على (الكلمة) ويروونها بالروايات المختلفة التي وردت بها، ولم يسمحوا لأنفسهم بأدنى تغيير أو استعمال (الأسلوب الخاص) أو الإيراد

(١) انظر في دراستهم ومحاولة حصرهم د. شاكر مصطفى: التَّاريخ العربي والمؤرخون: ١/ ١١٣ وما بعدها، وانظر د. سَيدة إسماعيل الكاشف.



بالمعنى، كما كتبت كتب (مقدمة) كثيرة بأقلام تلامذة صاغوها بأسلوبهم الخاص، وبما بقي في أذهانهم من معلومات دون استعمال (للسند) أو (الجرح) أو ملاحقة للألفاظ نفسها حتى تصل الحقيقة - كما هي - دون ظلال شخصية أو تعبيرات خارجية - بالتأكيد - لن تستطيع التعبير عن الحقيقة كما وردت ألفاظها الأصلية القانونية.

- إن هذه المرحلة أساسية لتفسير التاريخ الإسلامي . . . لأن التفسير الذي يقوم على (حقائق صادقة) غير التفسير الذي يقوم على (معلومات) اختلط فيها الحق بالهوى وامتزجت فيها الرؤية الشخصية بالحقيقة الموضوعية.

وهذه هي القيمة التاريخية الكبرى لمرحلة (المنهج الحديثي) الذي سيطر على تاريخنا في مراحل تدوينه الأولى . . . واعتماداً على هذا المنهج فإن التصور الإسلامي للحركة التاريخية يقف على أرض صلبة من الأصول الثابتة والحقائق الموثقة.

ب - مرحلة التدوين الموسوعي وبذور تفسير التاريخ:

أولاً: تفسير التاريخ في المشرق الإسلامي:

لقد توسعت دائرة البحث التاريخي بعد عصر الأصول والتوثيق، وظهرت مدارس للتدوين التاريخي في المدينة ومصر والشام والعراق، وبما أننا لا نعمد إلى الاستقراء التاريخي فسنكتفي بمحاولة تتبع بذور تفسيرات التاريخ المبكرة في المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي - بصفة إجمالية - حتى نصل إلى مرحلة التألق والوضوح التي مثلها عبد الرحمن بن خلدون بتصوره التنظيري الذي وضعه في مقدمته العالمية الشهيرة . . كما مثلها في المنهجية التسجيلية الشمولية للتاريخ محيي الدين الكافيجي (ت ٨٧٩هـ) صاحب (المختصر في علم التاريخ)، وشمس الدين السخاوي (ت ٩٠٢هـ) صاحب (التوبيخ لمن ذم أهل التاريخ).

ابن جرير الطبري:

يعد ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) البداية البارزة لمرحلة التدوين الموسوعي في

المشـرق، وقـد قـدَّم للمكتبـة التَّـاريخيَّـة كتـابه العظيـم (تاريخ الرسل والملوك) (١٠ مجلَّدات) الذي ينظر إليه على أنه إمام في هذا الباب. وقـد غلب على الكتـاب المنهج السردي التقليدي، دون الوقوف بدرجة مقبولة عند الدلالات التَّاريخيَّة.

فالتَّاريخ في رأيه كلام في مسائل ماديَّة حدثت، وأخبار ماضية وقعت، وهي وإن كـانت تحتمل الصـدق والكذب، إلا أنهـا تستـخرج بالرواية والأخبـار لا بالعقـول والأفكار.

وفي رأي الطبري أيضًا أن التَّاريخ يعتبر مجرَّد جمع للحوادث برواياتها المختلفة، دون ترجيح أو تحقيق لتناقضاتها أو تأثير على القارئ بالحكم عليها[1]، كما يعترف هو في صـدر كتابه الكبير بقوله: «وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه بما اشترطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيـه، والآثار التي أنا مستدلّ إلى روايتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس، فمهما يكنْ في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستبشعه سامعه، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قِبَلِنا، وإنما أدَّينا ذلك على نحو ما أُدِّي إلينا»[2].

لقد بحث الطبري في كتابه تاريخ (الخليقة) منذ (البدء) المتمثِّل في هبوط آدم من الجنَّة، وقصة قابيل وهابيل وتاريخ الأنبياء منذ نوح وإبراهيم ولوط، وذكر تاريخ الفرس والروم - وتحدَّث عن السيرة النبويَّة بدءًا من ميلاد الرسول (حتى بداية القرن الرابع الهجري...

ومن حسنات تاريخ الطبري أن مادته من أوثق المواد فيما يتعلَّق بالتَّاريخ الإسلامي، لاعتماده منهج (السَّنَد)، وأنه قدَّم معلومات كثيرة ودقيقة عن تاريخ الفرس والروم، وامتاز بالحياد والإنصاف والموضوعية..

(١) انظر: على أدهم: مقال بمجلة الهلال عدد ديسمبر سنة ١٩٧٥م، وانظر: محمد عبد الغني حسن: علم التَّاريخ: ص ٨.

(٢) الطبري: تاريخ الأمم والملوك: ١/ ٥، ط دار القاموس الحديث، بيروت.

لكن منهج النقل الذي اعتمد عليه - مع حسناته - كان يحتاج إلى إضافة منهج نقد (المتن) أو ما يسمى بالنقد الباطني التَّاريخي للأخبار، على ضوء العقل والمنهجيَّة العلميَّة ومنطقية الأشياء.

وهو ما رفض الطبري أن يلتزم به، بل أصرَّ - بوضوح - على منهج السَّنَد (النقل) وحده، فما صحَّ (نقله) عن طريق صحة السَّنَد لا يجوز عنده رفضه حتى ولو لم يصحّ عقلاً.

وفيما يتعلَّق بتفسير التَّاريخ، فإن التناول الإنساني العالمي الذي قام به الطبري، يعتبر خطوة رائدة في رحلة التدوين التَّاريخي الإسلامي، كما أن اهتمام الطبري (بالرسل) - كممثلين للحق في التَّاريخ - في مواجهة الباطل - يعتبر نظرة ممتازة تستحق الرعاية والتركيز.

المسعودي:

وقد مثَّل المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين الهذلي) المتوفَّي سنة (٣٤٥هـ-٩٥٧م) مع قربه من عصر الطبري - ومعاصرته له - مرحلة أكثر تطوراً في الإلماع إلى بعض مغازي التَّاريخ.

وقد وصلت إلينا من مؤلفاته بعض الكتب أهمها: مروج الذهب، والتنبيه والإشراف، وكتاب أخبار الزمان ومن أباده الحدثان (بقي منه الجزء الأول وكان في ثلاثين مجلّدًا) وكتب أخرى ضاعت ولم يبق منها إلا اسمها. ولم يكن المسعودي مؤرخًا فحسب، بل كان مؤرخًا وجغرافيًا معًا، فهو رحَّالة سائح يجمع مادته التَّاريخيَّة من رحلاته الواسعة، فقد زار الحجاز ومدين وفلسطين والسند والزنج والصين وإيران وجاب الساحل الشرقي للبحر الأحمر، كما كان يعنى بأثر المناخ والبيئة الجغرافية فيما يناقش من قضايا التَّاريخ (١).

(١) د. عفَّت الشرقاوي: أدب التَّاريخ عند العرب: ص ٢٦٤، ود. شاكر مصطفى: التَّاريخ العربي والمؤرخون: ٢/ ٦، دار العلم للملايين، بيروت.

ونستطيع أن ندرك اهتمام المسعودي بتفسير التَّاريخ، فيما ذكره في مقدمة التنبيه والإشراف تعقيبًا على بعض كتبه التي لم تصل إلينا، فقد ذكر أنه تناول فيها الأخبار عن بدء العالم والخلق وتفرقهم في الأرض والممالك والبرّ والبحر، والقرون البائدة والأمم الخالية الدائرة الأكابر (. . .) وتاريخ الأزمان الماضية والأنبياء وذكر قصصهم وسير الملوك وسياساتهم ومساكن الأمم، وتباينها في عباداتها واختلافها في آرائها وبحار العالم والخلجان والأنهار والجزائر العظام، وما قاله حكماء الأمم في كيفية شبابها وهرمها وعلل جميع ذلك (. . .) وما ظهر على الأرض من عجيب البنيان، وما قاله الناس في مقدار عمر العالم ومبدئه وعلّة طول الأعمار وآداب الرياسة وضروب أقسام السياسة الدينية، ولأي علّة لابد للملك من دين كما لابد للدين من ملك، ولا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، ولم وجب ذلك وما سببه؟ وكيف تدخل الآفات على الملك وتزول الدول وتبيد الشرائع والملك؟ والآفات التي تحدث في نفس الملك والدين، والآفات الخارجة المعترضة لذلك وتحصين الدين والملك، وكيف يعالج كل واحد منها بصاحبه إذا اعتلّ من نفسه[١].

وهكذا قفز المسعودي - القريب من عصر الطبري - قفزة كبيرة في مجال تفسير التَّاريخ فحرَّك (السكونية) الجامعة التي برزت في تاريخ الطبري، وقدَّم نمطًا موسوعيًا متحركًا يعتمد على الفكر والرؤية الشموليَّة والتعليل، وأخرج التَّاريخ من إطاره السياسي المحدود إلى الدائرة الأرحب التي تتسع لأمور الفلك اتساعها للأبحاث الجغرافية، وتأتي فيها أخبار الكتب وأجناس البشر بجانب أخبار الرجال وحديث التقاليد والأقاصيص والطب، وهو يتحدَّث في السياسة وعللها وأمور الحرب حديثه في أمور الفكر والجدل الذهني والديني، دون أن ينسى دومًا ذكر الأحداث والملوك والأعمار والناس[٢].

---

(١) التنبيه والإشراف: ١/ ٣.

(٢) د. شاكر مصطفى: التَّاريخ العربي والمؤرخون: ٢/ ٢٢.

المقدسي:

وفي عصر الطبري والمسعودي - كذلك - ظهر المؤرخ (المطهر بن طاهر المقدسي) مؤلف (البدء والتَّاريخ) الذي ألّفه سنة ٣٥٥هـ، فقدَّم لنا إحدى المحاولات المبكِّرة لتقديم نظريَّة كليَّة تهدف لإخضاع التَّاريخ للتفسير من خلال نظرة مثالية فلسفية[١]، فقد حدَّثنا في مقدمة كتابه عن المعرفة والعقل، وحدَّثنا عن الكون وتاريخه بمنظور فلسفي، وأكَّد في كتابه على الأهمية الثقافية والفكريَّة للأديان القديمة - كما أنه حاول أن يقدِّم من خلال كتابه معلومات علميَّة وفلسفية كلما أمكن ذلك، وقد ظهرت النظرات التفسيريَّة للتاريخ من خلال الموضوعات أشبه باللآلئ المتناثرة، التي لم ينتظمها عقد متماسك، لكنها لم تفقد قيمتها الذاتيَّة كجواهر متناثرة.

اليعقوبي:

وبعد المقدسي بقليل، ظهر اليعقوبي أحمد بن إسحاق المتوفى سنة ٢٩٢هـ مقدمًا لنا صورة للتاريخ العالمي، مبتدئًا بقصة الخليقة، مخصصًا جزءًا غير قليل من كتابه المنسوب إليه (تاريخ اليعقوبي) لجوانب التَّاريخ الثقافي، كما قدَّم صورًا من الاكتشافات، والعادات الاجتماعيَّة، وتميز منهجه بالرجوع إلى المصادر الأصلية نفسها، فهو يرجع إلى العهدين: القديم والجديد عند حديثه عن اليهود والنصارى... وكتابه تاريخ موجز منظم، يتناول التَّاريخ العالمي منذ الخلق حتى سنة ٢٥٩هـ، وقد كان فهمه للتاريخ العالمي يتناول بجانب تاريخ الأنبياء وتاريخ الفرس والجاهلية تواريخ الأمم الأخرى القديمة من آشوريَّة إلى بابلية وهنود ويونان ورومان وفراعنة وبربر وحبش وزنك وترك وصين، فهو من هذه الزاوية تاريخي عالمي حقيقي.. وقد اصطبغ بعضه بالأسطورة بسبب ضيق المصادر وغلبة الخرافة فيها، كما تجلَّت فيه ميوله العلويَّة ومحاباته للعباسيين، وقد اهتم بالجانب الحضاري أكثر من اهتمامه بالجانب السياسي، كما عكس في مادته لونًا من ألوان امتزاج الثقافات في ذلك العصر[٢].

(١) انظر: عمر رضا كحالة: التَّاريخ والجغرافية في العصور الإسلاميَّة: ص ٣٦٢٨، طبع دمشق سنة ١٣٩٢هـ، وانظر د. شاكر مصطفى: التَّاريخ العربي والمؤرخون: ١/ ٤٠٧.

(٢) د. شاكر مصطفى: التَّاريخ العربي والمؤرخون: ١/ ٢٥٠، ٤٠٢.

الجاحظ:

على أننا في الحقيقة نستطيع أن نجد في بعض الكتابات غير الموسومة بالطابع التَّاريخي المباشر، بعض نماذج لتفسير التَّاريخ، وتقديم إطار الحركة الفكريَّة والاجتماعيَّة، ولعل كتابات أبي عثمان بن بحر الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥هـ) خير نموذج لهذه الكتابات التي يلتمس فيها ومضات تفسير التَّاريخ بمعناه الشامل.

ومن كتبه التي حملت بذوراً تفسيرية للتاريخ كتاب الحيوان، وكتاب البخلاء وكتاب التاج في أخلاق الملوك، والقطع التي ظهرت من كتابه (تصحيح الأخبار) - فضلاً عن رسائله التَّاريخيَّة الكثيرة مثل (رسالة في بيان مذاهب الشيعة) و(رسالة في بني أمية) ورسالة في مناقب الترك، وفي أخلاق الملوك، وفي مدح التجارة وذم عمل السلطان، وغيرها - فالجاحظ يعتبر بحق من المؤرخين الذين ركزوا على الجوانب الاجتماعيَّة والحضارية، ولهذا فهو أدخل في تفسير التَّاريخ من كثير من المؤرخين التقليديين.

أبو حنيفة الدينوري:

وقد حاول أبو حنيفة الدينوري (المتوفى سنة ٢٨٢هـ) في كتابه (الأخبار الطوال) تتبُّع ملوك الأرض من لدن آدم إلى آخر أيام المعتصم - وهي محاولة رائدة في حقل الفكر التَّاريخي الإسلامي، وقد راعى أبو حنيفة في (الأخبار الطوال) التسلسل الزمني في التَّاريخ، ولكنه انتقى الأخبار وفقًا لمفهوم خاص في التَّاريخ العالمي[1].

مسكويه:

كذلك يعتبر كتاب (تجارب الأمم) لأبي علي أحمد بن محمد المعروف بمسكويه (ت ٤٢١هـ) واحداً من أهم الكتب ذات الطابع الشمولي الموسوعي التي تمد الطرف إلى تاريخ العالم كله، وقد بدأه صاحبه بما بعد طوفان نوح وانتهى به إلى سنة ٣٧٠ تقريبًا، ومنطلقات مسكويه في تاريخه إنما لخَّصها العنوان نفسه: تجارب الأمم. ولهذا فإنه لم

(١) د. شاكر مصطفى: التَّاريخ العربي والمؤرخون: ١/ ٢٤٩.

يكلف نفسه لا المنطلق الموسوعي ولا الفلسفي ولكن المنطلق البراغماتي أو السياسي العملي، وهكذا جاء الكتاب مشتملاً - في رأي مؤلفه - (على كل ما ورد في التَّاريخ مما أوجبته التجربة وتفريط من فرط وحزم من استعمل الحزم). فكأن مسكويه إنما أراد أن يقدم تاريخًا عامًا منظوراً إليه من زاوية التجربة السياسية العمليَّة، لا ليكون درسًا في الأخلاق - وإن حرص مسكويه عليها - ولا نظريَّة في الفلسفة ولا مجمعًا للأخبار والطرائف والأفكار، ولكن دراسة في تدبير أمور الحكم والدول وقصص الدهاء والغلبة والفشل. إن مسكويه ينطلق إذن من وجهة نظر متشائمة لا تبحث عن الحق ولا الخلق والدين ولا الفكر. ولكن عن تطور الأحداث التَّاريخيَّة وتحليل أسبابها، وهو يورد قبل كل حدث قوله: (وأما أسباب ذلك...) وما التَّاريخ بالنسبة إليه سوى قصة التجارب والأمثلة على الحزم ومغبَّة التفريط وأبعاد المكائد. ومسكويه يمثل في هذا زاوية هامة من الفكر التَّاريخي السياسي، ربما كانت متأثرة التأثر القليل أو الكثير ببعض الأفكار الشيعية الباطنية كالمبادئ الإسماعيلية التعليمية، ولكنها على أي حال تعكس في الوقت نفسه الموقف الريبي الواقعي الذي وصل إليه الفكر السياسي الإسلامي في القرن الرابع (العاشر الميلادي) أمام الاضطراب الدائم والقلق المتواتر للأحوال السياسية[1].

ابن الأثير:

ويعتبر عز الدين بن الأثير أيضًا من أبرز المؤرخين المسلمين بعد الطبري والمسعودي، وإن لم يبلغ مبلغ المسعودي في تفسير التَّاريخ، على ما امتاز به من تنوع في الكتابة التَّاريخيَّة والحضاريَّة. وقد كتب ابن الأثير في التَّاريخ العام بالطريقة الحولية، وكتابه (الكامل في التَّاريخ) موسوعة تاريخيَّة تعدل الطبري وتزيد عليه ما جدَّ من سنين وأحداث حتى عصر ابن الأثير (المتوفى سنة ٦٣٠هـ) وكتابه (أسد الغابة في معرفة الصحابة) إضافة رائدة عن فن التراجم وهو لم يقل شيوعًا ولا تقديراً عن كتابه الكامل... وأما كتابه (الباهر في الدولة الأتابكية) فهو تاريخ (موضوعي) يتصل بدولة

(١) التَّاريخ العربي والمؤرخون د. شاكر مصطفى: ص ٤٠٩.

محددة، كما أن كتابه (اللباب في تهذيب الأنساب) خاص - أيضًا - بقضية محددة وهي قضية (الأنساب) ولم يعد الكتاب أن يكون تكميلاً وتهذيبًا لكتاب الأنساب للسمعاني[١].

وفيما يتصل بموضوعنا - تفسير التَّاريخ - فإن كتاب «الكامل» هو الموسوعة التي يمكن أن نجد فيها وجهة النظر المعبرة عن رؤية ابن الأثير للتاريخ، ففي هذا الكتاب (الموسوعة) نجد شمولية في تاريخ المشرق والمغرب لم يسبق ابن الأثير إليها، ومع أنه مشرقي فقد جاء ما كتبه عن المغرب والأندلس مرجعًا لمن جاءوا بعده، وقد قدَّم فيه - مع مشرقيته - مادة غزيرة، ومع أنه (حولي) إلا أنه لم يغفل الاهتمام بالجوانب الموضوعية، فقد كان يفرد بعض الموضوعات بعناوين جانبية، ويصل الأخبار ببعضها - حتى ولو تجاوز منهجه الحولي - حتى لا يقطع موضوعيتها المتكاملة.

وقد حرص ابن الأثير على تعليل بعض الظواهر التَّاريخيَّة وعلى نقد بعض الأخبار، بل ونقد بعض السلوك من الناس، ووجد لديه النقد السياسي والحربي والأخلاقي والعلمي، يدرج ذلك عفوًا بين ثنايا الأحداث مما جعل شخصيته التَّاريخيَّة واضحة على الدوام في الكتاب[٢].

ولعلَّ من أهم ما أعطى كتاب الكامل قيمة - أن صاحبه تخير له المصادر، وأنه - إلى هذا وذاك - كان يلخص الأخبار أحسن تلخيص ويذكر أصح الروايات التي ارتضاها، ومع ذلك فبعض أقسام الكتاب ومنها القسم الأول المتعلّق بالخليقة وبدء العالم لا يخلو من الضعف والأسطورة والمبالغة[٣].

وفي رأي ابن الأثير - كما أورد في صدر موسوعته - أن للتاريخ فائدة محققة فيقول: «إن الإنسان لا يخفي أنه يحب البقاء ويؤثر أن يكون في زمرة الأحياء فيا ليت

(١) د. شاكر مصطفى: التَّاريخ العربي والمؤرخون: ٢/ ١١٢.
(٢) المكان نفسه.
(٣) المكان السابق بتصرف.

شعري أي فرق بين ما رآه أمسى، أو سمعه، وبين ما قرأه في الكتب المتضمنة أخبار الماضين وحوادث المتقدمين، فإذا طالعه فكأنه عاصرهم، وإذا علمهم فكأنه حاضرهم، ومنها أن الملوك ومن إليهم الأمر والنهي إذا وقعوا على ما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر وقبيح الأحدوثة وخراب البلاد استقبحوها وأعرضوا عنها»[1].

ابن الجوزي:

ويشير الحافظ أبو الفرج بن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧هـ) في مقدمة كتابه (المنتظم في تاريخ الملوك والأمم) إلى أن للسير والتَّاريخ فوائد كثيرة أهمها فائدتان:

إحداهما: أنه إن ذكرت سيرة حازم، ووصفت عاقبة حاله، أفادت حسن التدبير، واستعمال الحزم، وإن ذكرت سيرة مفرط ووضحت عاقبته، أفادت الخوف من التفريط فيتأدب المتسلط، ويعتبر المتذكر، ويتضمن ذلك شحذ صوارم العقول، ويكون روضة للمتنزه في المنقول.

والثانية: «أن يطلع بذلك على عجائب الأمور، وتقلبات الزمان وتصاريف القدر وسماع الأخبار»[2].

ويشير العماد الأصفهاني في كتابه المعروف[3] (الفتح القسي في الفتح القدسي) إلى فائدة التَّاريخ فيقول: «ولولا التَّاريخ لضاعت مساعي أهل السياسات الفاضلة، ولم تكن المدائح بينهم وبين المذام هي الفاصلة، وتعذر الاعتبار بمسالمة الأيام وعقوبتها، وجهل ما وراء صعوبة الأيام من سهولتها، وما وراء سهولتها من صعوبتها».

ثانيًا: تفسير التَّاريخ في المغرب الإسلامي:

على أننا إذا ما انتقلنا إلى الجناح الغربي للعالم الإسلامي، وبخاصة في الأندلس والمغرب، فإننا سنجد نموًا مفاجئًا في مسيرة الدراسة التَّاريخيَّة، فبعد أن كان التَّاريخ

(١) الكامل: المقدمة.

(٢) نقلاً عن روزنتال: ص ٤١٢، مرجع سابق مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية.

(٣) المكان السابق.

الأندلسيّ والمغربي عالة على المشارقة، وذلك خلال القرن الثالث الهجري، وهي المرحلة التي مثّلها (ابن عبد الحكم - من أعلام القرن الثالث - وصاحب كتاب (فتوح مصر والمغرب والأندلس)، وعبد الملك بن حبيب (المتوفى سنة ٢٣٨هـ) وصاحب كتاب (مبتدأ خلق الدنيا) - فإننا نجد الكتابة عن المغرب والأندلس تعود منذ القرن الرابع الهجري إلى أيدي أبناء المغرب والأندلس، بدءًا من أبي بكر محمد القرطبي المعروف بابن القوطية (توفى في العقود الأولى من القرن الرابع الهجري) وصاحب كتاب (تاريخ افتتاح الأندلس) ثم يأتي بعد (ابن القوطية) أول تاريخ ثقافي واجتماعي في تاريخ الكتابة التّاريخيّة المغربيّة والأندلسية، وهو كتاب (تاريخ قضاة قرطبة) للمؤرخ المعروف محمد بن حارث الخشني (المتوفى سنة ٣٦٠هـ).

ومع بزوغ القرن الخامس الهجري ظهرت في الأندلس حركة تاريخيّة واسعة، وفي هذه الحركة نضج النظر إلى التّاريخ، وتناثرت اجتهادات كثيرة في تفسيره، وكان باعثها هذه المحنة التي أحاطت بالأندلس على يد ملوك الطوائف، مما جعل المؤرّخين الأندلسيين يتساءلون: كيف تسقط الأمم؟ وما أسباب سقوطها؟ ونبغ في هذه المدرسة كثيرون على رأسهم شيخ مؤرخي الأندلس أبو مروان بن حيّان القرطبي (المتوفى سنة ٤٦٩هـ) وصاحب كتابي «المقتبس والمتين»، وأسرة الرازي المعروفة بحملها لرسالة التّاريخ (أحمد بن محمد الرازي، عيسى بن أحمد الرازي، والإمام الثبت الفيلسوف المؤرخ أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم (المتوفى سنة ٤٠٦هـ) والذي يعتبر أهم من ظهرت لديه تفسيرات تاريخيّة واضحة في هذه الحقبة، ويذهب ابن حزم - شأنه شأن سائر المؤرخين المسلمين المتقدّمين - إلى أن للتاريخ فائدة أو «غاية» يمكن أن نستخلص جوانبها من وراء الدراسة المتأنيّة للأحداث والوقائع.

ويرى أحد المؤرخين المعاصرين أن هؤلاء المؤرخين الإسلاميين إنما قصدوا من الوعي بالتّاريخ الاستعانة به على تحقيق تواريخ ميلاد الرواة ووفاتهم، فيعين هذا إلى التثبت

من صحة رواية الحديث أو عدم صحته، وتفسير القرآن الكريم، والعبرة والموعظة، أي أن للتاريخ فائدتين عندهما: دينية وتعليمية[1].

لكننا نعتقد أن ابن حزم لم يقف بفائدة الوعي بالتَّاريخ عند هاتين الغايتين اللتين عرفتا لدى المؤرخين المسلمين في هذا العصر، فإن من بين ما رآه ابن حزم من فوائد الوعي بالتَّاريخ: الاطلاع على فناء الممالك وخراب البلاد المعمورة، ودثور المدائن المشهورة التي طالما حصنت وأحكمت، وذهاب من كان فيها وانقطاعها، وتقلب الدنيا بأهلها وذهاب الملوك الذين قتلوا النفوس، وظلموا الناس[2].

ولقد أدرك ابن حزم أن هناك فرقًا بين فعل الله في الكون، وبين فعل الإنسان الذي هو العنصر المؤثر في رقي الحضارة.. أو في اندحارها.

ومن خلال هذا الإدراك درس ابن حزم العوامل التي تجعل حركة الإنسان في التَّاريخ حركة إيجابيَّة، ورفض الخلط بين ما يمكن لنا تسميته «الحتميَّة الكونيَّة» وبين «الحركة الإنسانيَّة»، فبينما تكون الأولى إجبارية اضطرارية تكون الثانية «طبيعة ممكنة في التصرُّف»[3].

ويوضح ابن حزم رأيه حين يرد على الذين يلوكون كلمتي القضاء والقدر على أنهما بمعنى الإكراه والإجبار، وليس الأمر كما ظنُّوا، وإنما معناهما الحُكم فقط، فالقاضي بمعنى الحاكم، ويكون معناهما أيضًا «أمر» وبمعنى «أخْبَر»، وبمعنى رتَّب ونظَّم، أي أنه ليس من معانيهما الإكراه والإجبار[4]، وهذا الإطلاق لحرية الحركة الإنسانية يقيده ابن حزم «بالتركيب الأخلاقي» الذي يحد منها، فهو يقول:

«ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله (فيه، فنجد الحافظ لا يقدر على تأخُّر الحفظ، والبليد لا يقدر على

---

(١) عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي مؤرخًا: ص ٣، طبع دار الاعتصام، القاهرة.

(٢) من رسائل ابن حزم، نقلاً عن عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي مؤرخًا: ص ١٣١.

(٣) انظر: الفصل: ٣/ ١٥.

(٤) انظر: الفصل: ٣/ ٥١، ٥٢.

الحفظ، والفهيم لا يقدر على الغباوة، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم، والحسود لا يقدر على ترك الحسد، والنزيه النفس لا يقدر على الحسد، كذلك يوجدون من طفولتهم، والسيئ الخلق لا يقدر على الحلم.. وهكذا في كل شيء، فصحَّ أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتم الله تعالى فيهم القوة على فعله»[1].

والحق أننا نستطيع أن نقول مطمئنين: إن ابن حزم يندرج تحت قائمة المفكرين الإسلاميين الذين يرون أن أحداث التَّاريخ تصنعها في البداية وفي إطار الحركة الكونيَّة - إرادة الله ومشيئته، ودور الإنسان في هذه الحركة عند ابن حزم دور محكوم بهذه الحركة الكونيَّة، وبمجموعة الطبائع الفطرية التي خلقه الله عليها.

ويدلنا فكر ابن حزم على أن هناك عناصر ثلاثة ركَّز عليها ابن حزم، وقدَّمها كعوامل تُسهم بدرجة كبيرة في إبداع الحضارة، وهي كلها عوامل تؤكد أن الجانب الروحي والفكري - وهو ما ركَّز عليه أكثر المفكرين الإسلاميين - «هو أهم تفسير للتاريخ»[2] وأن العوامل الماديَّة والبيئية - مع ضرورتها - تحتل مرتبة تالية في صنع الحضارة وفي استمرار تماسكها.

وهذه العناصر التي ركَّز ابن حزم عليها هي:

١- العقيدة والشريعة:

«فلابد لكل أمة من معتقد ما، إما إثبات وإما إبطال» كما يقول ابن حزم[3]، وأهمية العقيدة تأتي عنده من أنها تشبه الروح التي توجه الإنسان إلى البناء، وتنقِّي باطنه من الأمراض الاجتماعيَّة والخلقيَّة، بل إن العقيدة - نتيجة إصلاحها للنفس وتقويمها لها وتوجيهها في طريق مرسوم - هي التي تدفع إلى الاهتمام بالتحصين الظاهري الذي

(١) الفصل: ٣/ ٤٢.
(٢) انظر الدكتور أحمد شلبي: موسوعة التَّاريخ الإسلامي والحضارة الإسلاميَّة: ١/ ٢٢ الطبعة السادسة.
(٣) رسائل ابن حزم (مراتب العلوم): ص ٧٨.

يحتمي الأمة كبناء الأسوار والحصون واتخاذ السلاح وما إلى ذلك من ضرورات إقامة الأمم وتحقيق أمنها ورخائها.

ويعتمد ابن حزم في تأكيد رأيه على بديهية عقليَّة حين يصوِّر لنا الحياة بدون عقيدة وشريعة، وقد شملها القتل والزنى والظلم وأمراض البغي والحسد والجبن والفسق والخيانة... وهو يتساءل بعد سرده لهذه الآفات المدمرة للحضارة: هل صلاح العالم إذن لا يتم إلا بالشرائع الزاجرة؟! ولولا الشرائع أما كان العالم سيفسد كله وستفسد فيه العلوم كلها؟. بل إن ابن حزم يرى أن فضيلة الفهم والنطق والعقل ستبطل في الإنسان، ويصير - بدون العقيدة والشرائع الزاجرة باطنًا وظاهرًا - كالبهائم سواء بسواء.

والحق أن رؤية ابن حزم لدور العقيدة - سواء كانت العقيدة صحيحة أو باطلة في بعض أركانها - رؤية جديدة انتهى إليها كثير من المفكرين الذين أصبحوا يسمون عصرنا هذا بعصر «الأيديولوجيات»، بل إن ثمة إجماعًا من المفكرين على أهمية دور الفكر والتشريع في الصراع الحضاري بين الأمم، وإن أمة تملك عقيدة وفكرًا - مهما كان خطأ بعض تصوراتها - لهي أقوى على الصمود والإبداع من الأمة التي تعيش بلا عقيدة أو شريعة مهما كانت الأسباب المادية متوافرة لدى هذه الأمة.

٢ - التعليم والتربية:

يرى ابن حزم أن للتربية والتعليم دورًا مهمًا في بناء المجتمع ورقي الأمة، ونحن نلمح التفرقة في فكر ابن حزم بين مصطلحي التربية والتعليم، وهو أمر انتهى إليه المربون، وأصبحوا يفرقون به بين ما ينمي ملكات العقل ويكوِّن المشاعر والاتجاهات الصحيحة، وبين ما يمكن أن يحتشد به العقل - مجرد حشد من المعلومات، كما أن ابن حزم كان موفقًا في الجمع بين العلوم النظرية والتطبيقية دون تفرقة.

٣ - الأخلاق:

ومن خلال فكر ابن حزم يتجلَّى تركيزه على الأخلاق ودورها في بناء الأمة ورقيها، ويذهب ابن حزم إلى أن جوهر الأخلاق هو «الصدق»، فهي عنده أصل تدور حوله

كثير من الأخلاق الأخرى، وابن حزم يستلهم في ذلك النظرة الإسلاميَّة التي تهتم بالصدق مع النفس ومع الله ومع الآخرين أيما اهتمام؛ وذلك لأن الصدق أساس لإقامة الحياة الاجتماعيَّة، وأن الأمم التي تفقد هذه الصفة تقضي على بنائها الاجتماعي ومعاملاتها الاقتصادية بالسقوط - كما أن الهيكل الاجتماعي الذي مادة بنائه الصدق يستطيع أن يقف في وجه أعنف ضربات الزمان[1].

ويتركب الصدق عند ابن حزم من فضيلتي العدل والنجدة، وأما الكذب فيضم كثيراً من الأمراض المهلكة. . وما ظنَّك بعيب يكون الكفر نوعًا من أنواعه؟ فكل كفر كذب، فالكذب «جنس» الكفر، والكفر «نوع» تحته والكذب متولد من الجور والجبن والجهل؛ لأن الجبن يولد مهانة النفس والكذاب مهين النفس بعيد عن عزتها المحمودة[2]، ويورد ابن حزم حديث الرسول ﷺ الذي يقول فيه:

«إن المؤمن يكون بخيلاً وجبانًا لكنَّه لا يكون كذَّابًا»، والحديث الذي يقول فيه: «إن العبد يظل يكذب حتى يسودَّ قلبه»، والأحاديث الأخرى المتضافرة على بيان أن الكذب أساس لكثير من الأمراض الخلقيَّة[3] التي تفسد المجتمع.

ومن الناحية الحضارية، يقول ابن حزم عن أثر الكذب:

«وما هلكت الدول ولا هلكت الممالك، ولا سفكت الدماء ظلمًا ولا هتكت الأستار بغير النمائم والكذب[4]، ثم يورد ابن حزم نماذج متعددة، ونصوصًا تتضافر كلها على تأكيد دور الكذب في إفساد الحياة»[5].

- والحق أننا نستطيع أن نجد في الفكر التَّاريخي لابن حزم إشارات دالَّة على عديد من مقوِّمات الحضارة، كما أننا نستطيع أن نستنتج أن افتقاد هذه المقوِّمات من شأنه أن يجعل البناء الحضاري للأمة آيلاً للتداعي وليس تماسكه إلا عمليَّة وقتيَّة.

(١) انظر عبد الحميد صديق: تفسير التَّاريخ: ص ١٥١.
(٢) رسائل ابن حزم (رسالة مداواة النفوس): ص ١٤٦، ١٤٧.
(٣) انظر: الطوق: ص ٨٦. (٤) المكان السابق.
(٥) انظر: الطوق: ص ٨٧، ٨٨ وغيرهما.

وقد تحدَّث ابن حزم بإسهاب عن الأندلس في عصري الفتنة والطوائف، وقدَّم لنا من خلال هذا العرض نموذجًا لتفسير التَّاريخ بتعرضه لمجتمع افتقد مقومات البقاء، وتفشَّت فيه أمراض الحضارة.

لكننا نعتقد أن كثيراً من هذه الإشارات الحضارية لا تعدو أن تكون لفتات جزئية مجملة، وأنها لم تكن في بروز ووضوح العوامل الثلاثة التي ذكرناها (العقيدة - الأخلاق - التربية) بحيث تستحق الذكر فضلاً عن أنها إشارات وجدت عند أكثر المؤرخين والمفكِّرين الإسلاميين.

وبإيجاز لقد كان ابن حزم من المفكرين المسلمين الأول الذين اتجهوا إلى الحديث عن بعض قضايا الفكر التَّاريخي من ناحية «البناء النظري» وكانت جهود هؤلاء المؤرخين هي التمهيد القوي الذي نجح من خلاله الفيلسوف العلامة (عبد الرحمن بن خلدون) في تقديم بناء فلسفي متكامل للفكر التَّاريخ.

جـ - مرحلة التنظير المنهجي:

لقد قدَّم محيي الدين محمد بن سليمان الكافيجي (٧٨٨-٨٧٩هـ) أقدم رسالة معروفة في نظريَّة علم التَّاريخ، وذلك في كتابه (المختصر في علم التَّاريخ) الذي كتبه سنة ٨٦٧هـ (١٤٦٣م) ولئن كان ابن خلدون قد سبقه، فإن ابن خلدون كان يبحث في التَّاريخ، أما الكافيجي فكان يبحث في عمليَّة كتابة التَّاريخ بصورة مباشرة[١]، لقد حاول الكافيجي أن يقدِّم معالجة لنظريَّة التَّاريخ نفسها، وكتابه (المختصر) أصيل في طريقته وجودة كتابته وعلميته ومنهجيته.

وقد أجاب الكافيجي في الكتاب عن المسائل المتعلِّقة بخصائص علم التَّاريخ وغرضه وهدفه وفوائده، غير أنه كرَّس مجالاً أوسع للمعضلات الناجمة عن غموض كلمة تاريخ (العربيَّة)، وعن مركز التَّاريخ في العلوم الدينيَّة الإسلاميَّة[٢].

---

(١) روزنتال: علم التَّاريخ عند المسلمين: ص ٣١٨، طبع مؤسسة الرسالة.

(٢) روزنتال: علم التَّاريخ عند المسلمين: ص ٣١٩.

لقد ظنَّ بعض المؤرخين، ومنهم روزنتال[1] أن (المختصر) لم يشر إلى شيء من الإبداع الفلسفي في علم التَّاريخ، وأن الكافيجي كان غامضًا، وأنه عالج التَّاريخ من منطلق الوقت والضبط التقليديين، بيد أن القراءة الواعية للمختصر تفيدنا أن ثمة وعيًا توافر لدى الكافيجي بتفسير التَّاريخ؛ يقول الكافيجي عن موضوع علم التَّاريخ:

(وأما موضوعه فهو أمور حادثة غريبة لا تخلو من مصالح وترغيب وتحذير وتنشيط وتثبيط ونصح واعتبار وبسط وانفعال، بحيث يلاحظ فيها ضبطها بتحرير تحديد وتقرير تعيين، وتوقيت لغرض صحيح في ذلك، كوقائع متعلقة بالأنبياء والرسل - عليهم الصلاة والسلام. قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]، كما قال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ﴾ [يوسف: ٣] وكسائر حوادث من الأمور السماويَّة والأرضيَّة من حدوث ملة وظهور دولة وزلزلة وطوفان وموتان إلى غير ذلك من الحوادث الصائلة العظام والأمور الهائلة الجسام[2].

ويقول الكافيجي[3] في معرض ردّه على من يقولون بعبثية التَّاريخ أي أنه لا فائدة منه:

إن (فيه فوائد لا تحصى، منها إحاطة تلك الحوادث الجزئية على وجه معتبر بهذا العلم الشريف، ولولاه لكان الخائض فيها يتكلَّم فيها كيف ما اتفق بلا تمييز بين صحيح وفاسد، وتخبط فيها خبط عشواء فيكون كحاطب ليل، فيكون هذا العلم قانونًا له، وميزانًا وعيارًا ومكيالاً له. فإذا اتزنت بهذا الميزان تكون صحيحة العيار معتبرة لدى أولي الأبصار والأفكار).

(١) المرجع السابق: ص ٣٢٠، ٣٢١.
(٢) المرجع السابق: ص ٣٣٣ (من كتاب الكافيجي) بتحقيق نص روزنتال.
(٣) ص ٣٣٥ من الكتاب السابق (نص الكافيجي للمتظم).

وفي كلام الكافيجي إشارة إلى الوظيفة الأساسية لعلم التَّاريخ، وهي رصد الأمور الحادثة الغريبة التي لا تخلو من منفعة ونصح واعتبار. . . أما الحوادث العادية الرتيبة التي تحمل شيئًا إضافيًا أو الأشخاص الذين لا يقفون فوق خشبة مسرح الأحداث، بل يمثلون المادة الخام المكرورة المتشابهة. فهؤلاء - حوادث وأشخاصًا - لا يلتفت إليهم التَّاريخ إلا بطريقة إجمالية، ضمن رصده العام للشرائح الصانعة لنشاطات الحياة المختلفة.

- أما شمس الدين السخاوي (المتوفى سنة ٩٠٢هـ) صاحب (التوبيخ لمن ذم أهل التَّاريخ) فيعرف التَّاريخ بقوله: (إن التَّاريخ فن يبحث فيه عن وقائع الزمان وحيثية التعيين والتوقيت، بل عمَّا كان في العالم، وأما موضوعه: فالإنسان والزمان، ومسائله: أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان[١].

ويقول أيضًا: «إن التَّاريخ جم الفوائد كثير النفع لذوي الهمم العالية والقرائح الصافية، لما جبل عليه طباعهم من الارتياع عند سماعهم هذه الأخبار إلى التشبه والاقتداء بأربابها ليصير لهم نصيب من حسن الثناء، وطيب الذكر الذي حرص عليه خلاصة البشر (. . .) بحيث يكون من عرفه - أي التَّاريخ - كمن عاش الدهر كله وجرب الأمور بأسرها وباشر تلك الأحوال بنفسه فيغرز عقله ويصير مجربًا غير غرٍّ»[٢].

ويعتبر كتاب السخاوي تفصيلاً وافيًا لكتاب الكافيجي الذي كان موجزًا كل الإيجاز، كما أنه يعتبر - أيضًا - عرضًا جميلاً لعلم التَّاريخ الإسلامي وآماله ومعضلاته لمن يعرف كيف يقرأه[٣].

---

(١) الإعلان بالتوبيخ: ص ٣٨٥، ٤٠٠، ٤٠١ بتصرف (بتحقيق روزنتال).

(٢) المصدر السابق.

(٣) روزنتال مرجع سابق: ص ٣٧٢.

وقد أظهر لنا السخاوي فهمه الشمولي للتاريخ، فهو يؤمن بالرصد الحضاري الشامل لكل العوامل الفاعلة في الحركة التَّاريخيَّة، ولا يقتصر على التَّاريخ السياسي أو العسكري، وقد ذكر لنا - وهو يؤيد هذا الفهم الحضاري - هذه الفنون الأربعين للكتابة التَّاريخيَّة التي سجلها الذهبي في مصنفه، ومنها سيرة النبي ﷺ، وقصص الأنبياء وتاريخ الملوك والوزراء والكتَّاب والموقعين والأدباء والشعراء والفقهاء والقرَّاء والحفَّاظ والمؤرخين والنحاة والأدباء واللغويين والزهَّاد والقضاة والمعلمين والعقلاء والأطباء والمتكلمين والغلاة من الروافض وأهل السنَّة والبخلاء والطفيلية والزمنى والصم والمنجمين والشجعان والشطَّار والتجَّار وأولي الصنائع العجيبة والرهبان والصانعين (المصغين المنافقين) والملاح والعشَّاق وأهل الخلاعة وعقلاء المجانين والشحَّاذين وغيرهم وغيرهم. . . بحيث إننا لا نعتقد أنه أغفل طائفة من طوائف المجتمع الفاعلة فيه والمتفاعلة معه سلبًا أو إيجابًا[1].

وهكذا مثَّل الكافيجي والسخاوي مرحلة التنظير للكتابة التَّاريخيَّة على نحو منهجي من شأنه أن يدعم القاعدة التي أرساها العلامة عبد الرحمن بن خلدون. . . لقد أصبح التَّاريخ على يد الكافيجي والسخاوي (علمًا)، كما أنه كان قد أصبح على يد ابن خلدون (قوانين) تستخلص منها فلسفة للتاريخ.



(١) انظر: الإعلان: ص ٥٢١، ٥٢٢ بتحقيق روزنتال.



الفصل السادس

ابن خلدون

[عصر جديد فى التفسير الحضاري للتاريخ]

ابن خلدون - عملاق فلسفة التأريخ:

ونقف عند علاَّمة المغرب عبد الرحمن بن محمد الحضرمي – المعروف بابن خلدون – والمولود بتونس سنة ٧٣٢هـ، والمتوفى بمصر سنة ٨٠٨هـ، وقد اشتهر بابن خلدون نسبة إلى جده خالد بن عثمان وفقًا للطريقة المتبعة في المغرب في إضافة واو ونون زيادة في التعظيم.

حفظ ابن خلدون في صباه القرآن على يد والده الذي كان معلمه الأول، كما درس على عدد من علماء العصر، وقد عني ابن خلدون بذكر أسماء هؤلاء العلماء، وذكر أهم الكتب التي درسَها عليهم، غير أن ابن خلدون قد انقطع عن الدراسة في وقت مبكِّر بسبب هجرة العلماء والأدباء من تونس بعد وباء جارف سنة ٧٥٠هـ، وكان ابن خلدون حينئذ قد بلغ الثامنة عشرة من عمره، فبدأ يشتغل بالوظائف العامة والسياسية مع متابعة مستمرة للقراءة والاطلاع والكتابة والتعليم، وقد بدأ ابن خلدون حياته العمليَّة بوظيفة «كتابة العلامة» أي ديوان الرسائل بتونس، ثم تقلَّب بعد ذلك في البلاد متوليًا المناصب المختلفة، وقاسى من المؤامرات السياسيَّة، بل شارك فيها أحيانًا.

ويرى بعض المؤرخين أن ابن خلدون كان ابن عصره، وأننا لا يجوز أن نخلع عليه تصورًا بطوليًا منفصلاً عن بيئته وظروفها والعصر وتراثه، بل هو – كما يرى هؤلاء – ابن عصره وبيئته، وأنه أفاد من جهود المؤرخين السابقين، وخصوصًا بعد أن تحررت فكرة التَّاريخ من الاعتماد على المنقول وتعلقت بآفاق من التعدد الثقافي في الحضارات الإنسانية، والتعليل العقلي للمادة التَّاريخيَّة منذ عصر المسعودي[1].

ونحن نخالف هذا القول بهذا الإطلاق العام، ونعتقد أن عبد الرحمن بن خلدون كان ظاهرة تمثل رد فعل لعصره، وومضة متألِّقة في بيئة عصره وظروفه، وكأنها ألق

---

(١) د. عفت الشرقاوي: أدب التَّاريخ عند العرب: ص ٣٢٨.

الشمس قبل غروب دورة من دورات الحضارة، ونحن مع العلاَّمة (مالك بن نبي) في أن عصر ابن خلدون لم يكن في مستوى ابن خلدون، ولو أنه كان في مستواه لأمكن أن تكون مقدمة ابن خلدون منعطفًا جديدًا في مسيرة البناء الثقافي الإسلامي.

وقد شهد عصر ابن خلدون سقوط آخر دولة مغربيَّة وأندلسيَّة عظمى، وهي دولة الموحدين التي أسسها المهدي بن تومرت (فكريًا) وعبد المؤمن بن علي (سياسيًا) قبيل منتصف القرن السادس الهجري، وقد قسمت هذه الدولة إلى ثلاث دول هي:

الحفصيُّون في إفريقية (تونس)، وبنو عبد الواد (بنو زيان) في الجزائر، وبنو مرين في المغرب الأقصى.

وقد كان عصره - كعصر ابن حزم الأندلسي في القرن الخامس الهجري - عصر فتن ودسائس وانقسامات حتى إنه اضطر لأن يغمس يده في هذه الفتن - على أن هذا لا يجعلنا ننكر تأثر ابن خلدون ببعض المؤرِّخين المسلمين السابقين الذين كادت تظهر على أيديهم أفكار متكاملة في تفسير التَّاريخ، وعلى رأس هؤلاء الذين تأثر بهم ابن خلدون، بل نقل عنهم واعتمد عليهم، وإن لم يذكر ذلك صراحة (ابن حزم الأندلسي).

إن الأمثلة التَّاريخيَّة التي قدمها ابن خلدون، ليبين بها: «ما يعرض للمؤرخين من الأغلاط والأوهام، وذكر شيء من أسباب ذلك» قد اقتبس بعضها من موسوعة «الفصل» لابن حزم. وليس هذا فحسب، بل إن ابن خلدون قد اقتبس نقد ابن حزم لهذه الأغلاط والأوهام.

وإن أوفى مقارنة لما كتبه ابن حزم، وهو ينقد التوراة، في كتابه العالمي «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ومقدمة ابن خلدون ستوضِّح لنا مدى اقتباس ابن خلدون عن ابن حزم، حتَّى في الشواهد والأمثلة، وقد بسطنا ذلك بسطًا كافيًا في كتابنا عن «ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التَّاريخي والحضاري»[1]، ولعلَّ ابن خلدون قد

(١) نشر دار الاعتصام بالقاهرة، ص ١٦٩ وما بعدها.

أفاد أيضًا من الطرطوشي صاحب «سراج الملوك» والحق أن ابن خلدون كان قفزة كبرى، ومنعطفًا جديدًا وخطيرًا في مسيرة المنهج التَّاريخي.

ابن خلدون وفلسفة التَّاريخ:

أ - أخطاء المؤرخين التقليديين:

على درب (مقدمة ابن خلدون) الطويل تناثرت أفكار ابن خلدون، التي شكَّلت جوانب نظريته في تفسير التَّاريخ.

وفي البداية أبرز لنا (معالم أساسية) لنظريته من خلال نقده لمنهج المؤرخين التقليديين.

لقد عاب ابن خلدون على المؤرخين السابقين عددًا من النقاط أهمها:

١ - عدم الموضوعية، بسبب «التشيع للآراء والمذاهب».

٢ - عدم تحكيم العقل في ضوء قوانين الطبيعة التي وضعها الخالق (؛ ولهذا قبلوا بعض المستحيلات عقلاً.

٣ - الجهل بطبائع الأشياء ولاسيما قوانين الحضارة وكيفية تدرج الأمور والحوادث وفق قوانين محددة للتطور والسقوط.

٤ - عدم إدراكهم للأهداف الاجتماعيَّة والمعاشيَّة والتَّاريخيَّة.

٥ - عدم وجود معيار منهجي تنقد به الوقائع والأخبار[١].

ب - ابن خلدون - كفيلسوف تاريخ:

يختلف المفكرون في مدى ملاءمة نظريات ابن خلدون لعلم تفسير التَّاريخ وكان من نتائج تركيز ابن خلدون على الجوانب الاجتماعية في منهجة التَّاريخ ما ذهب إليه بعض المفكرين من أن ابن خلدون كان إلى الاجتماع (علم العمران) أقرب منه للتاريخ

(١) نشر دار الاعتصام بالقاهرة، ص ١٦٩ وما بعدها.

وفلسفته . . بيد أن الاتجاه الأغلب - مع ذوبان الفواصل إلى حد كبير بين علمي الاجتماع وتفسير التَّاريخ في الفكر الخلدوني - يميل إلى أن النظريَّة الخلدونيَّة هي نظريَّة في فلسفة التَّاريخ . . وإن كانت تتكئ على مقولات اجتماعيَّة كثيرة، جعلت بعضهم يميل إلى تسميتها (سوسيولوجيا التَّاريخ)[١].

والجدير بالذكر أن ابن خلدون مزج الظاهرة الحضارية (بالدولة)، مع أن الحضارة كيان (عام) والدولة كيان (خاص)، وهذا ملحظ على نظريته. . . ومفتاح (الدولة) عنده - التي يكاد يساويها بالظاهرة الحضارية - هي (العصبية) التي تعدّ نظريَّة في البناء الاجتماعي فسَّر على ضوئها نشوء الدول وسقوطها، فبقدر قوة العصبيَّة تقوم الدولة وتتطوَّر، وبقدر انحلال العصبيَّة في الأجيال التالية المترفة تسقط الدولة أو تنحل. ولقد شابت رؤية ابن خلدون الاجتماعيَّة نظرة تشاؤميَّة فرضتها عليه الأوضاع الفاسدة التي كانت تسود عصره، فنظريته تعبير عن واقع الأمة الإسلاميَّة المفكك خلال القرنين السابع (سقوط الموحدين) والثامن (تداعي الأندلس ولاسيما غرناطة) كما أن نظريته اتكأت على التجربة التَّاريخيَّة الإسلاميَّة بالدرجة الأولى.

العوامل المؤثرة في تجربة المسلمين الحضاريَّة:

وفي ضوء هذا النظر كانت العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية الإسلاميَّة إنما هي عوامل مشتركة في النهوض والسقوط. فالدين - في عصر النهوض - (العامل الأيديولوجي) كان روحًا وثَّابة إيجابيَّة، لكنه في عصر السقوط يصبح - على يد المحرفين - صوفية سكونيَّة. وبالتالي يلزم - لتحقيق النهوض - إعادة الإسلام الصحيح الإيجابي إلى دوره. ومع ذلك فالدين من غير عصبية (عاقلة يحكمها الإسلام أولاً) لا تقوم له دولة. فهذه العصبية هي (العامل الاجتماعي) الثاني - والضروري - بعد (العامل الأيديولوجي) - والعامل الثالث هو (العامل الاقتصادي) الذي يمزج فيه ابن خلدون بين النشاط الاقتصادي البشري، والعامل الجغرافي الطبيعي دون أن يركز

(١) د. محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون: ص ١٩٧، بيروت.

بالقدر الكافي على قيمة (العمل) كعصب للاقتصاد، بل يركز على عامل خارجي اقتصادي في عصره هو (الغزو)[1].

ويلاحظ ضرورة التزام الترتيب في وضع العوامل المؤثرة؛ لأن الترتيب هنا مقصود وليس مجرَّد جمع . . وهو يعكس مدى أولوية العامل وحجمه.

ابن خلدون رائد تفسير التَّاريخ:

لقد كانت النظرة التقليديَّة إلى التَّاريخ تهتم غاية ما تهتم بجمع الوقائع العسكريَّة والتحولات السياسيَّة التي تتخذ صورة المعاهدات أو التنازلات أو ما إلى ذلك من أمور تتصل بطريق أو بآخر بالخط السياسي والعسكري.

وقلما كان قارئ التَّاريخ يجد في ثنايا الكتابات الموضوعيَّة أو الحولية البالغة حدّ المجلدات سطورًا أو صفحات، تتناول ناحية فكرية أو اعتقاديَّة، أو تحولاً اجتماعيًا أو اقتصاديًا، أو رؤية نفسيَّة، أو نظرة شبه شاملة - فضلاً عن النظرة الشاملة - ترصد سائر العوامل المحركة والمسهمة في صنع الحدث التَّاريخي، وهو أمر بسطنا القول فيه من قبل.

وقد يكون بإمكاننا في هذا البحث أن نقول: إن ذلك المنهج - بصفة عامة - قد سيطر على حركة التَّاريخ البشري في سائر كتابات المؤرخين - باستثناء النظرات العارضة التي تناولناها آنفًا - حتى ظهر ذلك العملاق العبقري المغربي الأندلسي المسلم عبد الرحمن بن خلدون.

إلا أننا - خضوعًا للموضوعيَّة - نضطر إلى القول بأن مؤرخنا المسلم العظيم، قد استطاع أن يضع فعلاً رؤية تنظيرية لتفسير التَّاريخ، بعوامل مختلفة، سمَّاها طورًا «العصبية الدينية أو القبليَّة»، وسمَّاها طورًا «البيئة» (أي الأثر الجغرافي)، كما ألمع إلى العوامل البيولوجيَّة والاقتصاديَّة . .

(١) انظر في معالم النظريَّة الخلدونيَّة: د. محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة: ص ٣٨٥، ٤٣١.

إلا أن المؤرخ الكبير لم يقدم لنا دراسة تاريخيَّة تطبيقيَّة، نستطيع أن نتكئ عليها لكي نقول: إنه قد فتح عصراً جديداً في نهج التأليف التَّاريخي، كما أنه من سوء حظ مؤرخنا الكبير، ومن سوء حظنا - كأمة ينتمي هذا المفكر العملاق إليها - أن إشعاعات ابن خلدون القويَّة واجهت أمة نائمة، كانت تعيش فترة اضطراب حضاري، فلم تستطع إيقاعاته بالتالي أن تقوم بدورها في تحريك المجتمع الإسلامي الفوار بالاضطرابات والشرور خلال القرون التي سبقت عصر اليقظة في أوربا.. أي الثامن والتاسع والعاشر للهجرة، (الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر للميلاد).

وفي صخب الصراعات الصغيرة الطائفيَّة في المجتمع الإسلامي العريض ضاعت إيقاعات ابن خلدون.. فلم تظهر إلا بعد أن اكتشف أصداءها أوربيون كانوا يصغون بانتباه حضاري كبير لكل الإيقاعات المنبعثة من أركان العالم الإسلامي المتحضِّر. وهذا حق لا يمكن إنكاره: فإن ابن خلدون كان خميرة قويَّة، وإن لم نستطع - نحن المسلمين - الإفادة منها، فإن الأوربيين قد أفادوا منها أيّما إفادة، ويعتبر ابن خلدون من القلائل الذين ترجمت أعمالهم في وقت مبكِّر إلى كل لغات العالم الحيَّة تقريبًا، وقد كتب الأوربيون حول مقدمته الشهيرة (وهي الجزء الأول من كتابه الكبير) (العبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن جاورهم من ذوي السلطان الأكبر) عشرات، بل مئات الدراسات، بحيث لا يجد المؤرِّخ المسلم أي حرج في أن يصرح بأن تأثير فكر ابن خلدون (بمقدمته في تفسير التَّاريخ وعلم العمران البشري) كان تأثيراً مباشراً وقويًّا وحاسمًا في يقظة الحضارة الأوربيَّة، وتعتبر القائمة التي أوردها الدكتور (عبد الرحمن بدوي) حول الدراسات الأوربيَّة عن ابن خلدون - (في كتابه عنه) - من الأدلة الواضحة على عمق هذا التأثير ووضوحه.

- وقد تيقَّظ الأوربيون منذ بداية عصر النهضة على أضواء المقدمة، وقد بدأوا في النظر إلى التَّاريخ نظرة أقرب إلى الشمول والتكامليَّة، فلم يعد التَّاريخ مجرَّد حروب ومعاهدات، بل أصبح في رأي أكثرهم: «الأرض التي يجب أن تقف الفلسفة عليها وهي تنسج سائر ألوان المعرفة في نسيج واحد لينير طريق الحياة الإنسانية».

ويروج الأوربيون أن «فولتير» هو الذي بدأ هذه النظرة الشاملة للتاريخ؛ إذ إنه صاحب أول كتاب ذائع الصيت في تطبيق النظرة الجديدة للتاريخ، وهو كتاب «رسالة في أخلاق الشعوب وروحها»، ووقائع التَّاريخ الرئيسية منذ «شرلمان» وحتى «لويس الثالث عشر» لكن الحقيقة أن فولتير مسبوق بكثيرين لعلَّ من أهمهم «الراهب بوسيه» الذي كان يرى أن التَّاريخ «دراما إلهية مقدسة، وكل حادثة فيه هي درس من السماء تعلمه للإنسان» كما سبقه أيضًا المؤرخ المشهور «جيوفانو باتستافيكو» الذي كان يعترف بوجود العناية الإلهية، (مثل الراهب بوسيه) ولكنه في الوقت نفسه كان يفسر أحداث التَّاريخ تفسيرًا أرضيًا وبشريًا خاضعًا لقوانين شبه كليَّة، سواء كانت مسيرة التَّاريخ في اتجاه صحيح أو اتجاه فاسد.

وقد توصَّل «فيكو» إلى تقسيم ثلاثي للتاريخ على أساس أنه ثلاث مراحل: (مرحلة الهمجيَّة، ومرحلة البربرية، ومرحلة الحضارة) وهو تقسيم يذكِّرنا بتقسيم هيجل، وتقسيم أوجست كونت، وإن كانت ثمة فروق كثيرة بينهم.

– وعلى أية حال، فإن النظرة الأوربيَّة تعتبر «فولتير» بداية عصر جديد في النظرة إلى التَّاريخ ووظيفته وتفسيره، لدرجة أن «أناتول فرانس» يبالغ فيسمي الفترة التي ظهر فيها «فولتير» (عصر فولتير) ويبالغ أكثر فيقسِّم تاريخ الفلسفة إلى عصور أربعة هي: عصر سقراط، وعصر هوراس، وعصر رابلين، وعصر فولتير!!

– والحق أن ابن خلدون هو المفتاح الكبير الواضح القسمات والمعالم، والمتكامل الرؤية والمنهج في قضية تفسير التَّاريخ، بل إننا نستطيع أن نقول مطمئنين: إن الكتابة التَّاريخيَّة ينتظمها عصران:

– عصر ما قبل ابن خلدون.

– وعصر ما بعد ابن خلدون.

ومهما وجدت نظرات متناثرة في تفسير التَّاريخ قبل ابن خلدون، أو وجدت

كتابات سرديَّة تقليديَّة بعد ابن خلدون، فإنه من الناحية الرسميَّة - على الأقل - يعتبر ابن خلدون مفرق طريق بين مرحلتين، وليس ذلك في الفكر التَّاريخي الإسلامي فحسب، بل في الفكر التَّاريخي الإنساني كله.

وليست هذه المكانة التي نعطيها لابن خلدون رأيًا عنصريًا، أو عاطفيًا، بل هي حقيقة اعترف بها كبار فلاسفة التَّاريخ الأوربيين، وسجلوها في شهادات صريحة واضحة. فإن أكبر مفسِّر أوربي للتاريخ في العصر الحديث، وهو الأستاذ أرنولد توينبي، يتحدَّث عن ابن خلدون في مواضع كثيرة من كتابه (دراسة للتاريخ) ويفرِّد له في المجلد الثالث سبع صفحات (٣٢١-٣٢٧) وفي المجلد العاشر أربع صفحات (٨٤-٨٧).. وهو يقرر أن ابن خلدون «قد تصور في مقدمته، ووضع فلسفة للتاريخ هي بلا مراء أعظم عمل من نوعه ابتدعه عقل في أي مكان أو زمان» (المجلد الثالث ص ٣٢٢)[1]. وهو يقول عن ابن خلدون في الفقرة نفسها: «إنه لم يستلهم أحدًا من السابقين، ولا يدانيه أحد من معاصريه، بل لم يثر قبس الإلهام لدى تابعيه، مع أنه في مقدمته للتاريخ العالمي قد تصوَّر وصاغ فلسفة للتاريخ تعدُّ بلاشك أعظم عمل من نوعه».

وأما المؤرِّخ العالمي (روبرت فلنت) فيقول عن ابن خلدون في كتابه الضخم (تاريخ فلسفة التَّاريخ):

«إنه لا العالم الكلاسيكي ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلاً له في فلسفة التَّاريخ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرِّخ، حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظري في التَّاريخ فليس له مثيل في أي عصر أو قُطر حتى ظهر فيكو بعده بأكثر من ثلاثة قرون. لم يكن (أفلاطون) أو (أرسطو) أو (سان أوغسطين) أندادًا له، ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه.. إنه يثير الإعجاب بأصالته وفطنته، بعمقه وشموله، لقد كان فريدًا ووحيدًا بين معاصريه في فلسفة التَّاريخ، كما أن دانتي في الشعر، وروجر بيكون في

(١) نقلاً عن أرنولد توينبي: مقال بعالم الفكر المجلد الخامس العدد الأول، الكويت.

العلم، لقد جمع مؤرخو العرب المادة التَّاريخيَّة، ولكنه وحده هو الذي استخدمها»[1].

ويقول عنه جورج سارتون: «لم يكن فحسب أعظم مؤرخي العصور الوسطى شامخًا كعملاق بين قبيلة من الأقزام، بل كان من أوائل فلاسفة التَّاريخ سابقًا: ميكيافيلي، وبودان، وفيكو، وكونت، وكورنو»!!

وبما أن ابن خلدون أسبقهم زمانًا وأبعدهم مكانة، وكلهم كانوا علة عليه، فإنه في الحق الإمام لمدرسة فلسفة التَّاريخ، والفيصل بين مرحلتين حاسمتين في منهج البحث التَّاريخي. إنه بداية عصر جديد في الكتابة التَّاريخيَّة نستطيع أن نسميه بلا تحفظ (عصر ابن خلدون).

- ونحن هنا لن نقف طويلاً عند السيرة الذاتية لابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) (١٣٣٢-١٤٠٦م) وإنما سيقتصر حديثنا على مقدمته، ففي هذا الجزء الذي كتبه ابن خلدون مقدمة لكتابه الكبير، استطاع أن يقدم إطارًا متكاملاً لفلسفة نقدية للتاريخ[2]، ويضع في ثناياه ذلك قواعد لعلم الاجتماع البشري (العمران) حتى ليرجح أن أكثر علماء الاجتماع يدعونه مؤسس علم الاجتماع، أكثر منه مؤسسًا لعلم فلسفة التَّاريخ[2].

والحقيقة أن فلسفة التَّاريخ ذات وشيجة قويَّة بعلم الاجتماع، فلا مجال للوقوف عند هذه القضيَّة.

«مقدمة» ابن خلدون:

وقبل أن نستخلص أهم المبادئ التي انتهى إليها ابن خلدون، نقدم عرضًا لهذه (المقدمة) أو هذا الجزء من كتاب «العبر» الذي كان له هذا الأثر في التَّاريخ.

لقد قسَّم[3] ابن خلدون (مقدمته) إلى الأجزاء التالية:

(١) نقلاً عن د. أحمد محمد صبحي: في فلسفة التَّاريخ: ص ١٣٤، ١٣٥.

(٢) انظر د. علي عبد الواحد وافي: تحقيق المقدمة ١/ ٢٦٥ وهو الجزء نفسه الذي صدر في سلسلة أعلام العرب باسم «عبد الرحمن بن خلدون».

(٣) انظر: ص: ٦، ٧ من مقدمة ابن خلدون، طبع دار إحياء التراث.

أ - الديباجة: وفيها يذكر ابن خلدون أنه طالع كتب المؤرخين فوجدهم «لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل» فوضع هذا الكتاب الذي يصف منهجه فيه[1] قائلاً: «وسلكت في ترتيبه وتبويبه، واخترعته من المناحي مذهبًا عجيبًا وطريقة مبتدعة وأسلوبًا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتيّة، ما يمتعكم بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرف كيف دخل أهل هذه الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك».

وهذه الديباجة لا تعدو أن تكون (مقدمة) للمقدمة، بالمعنى المعروف موضوعه، فيبدأ الحديث تحت عنوان أطلق عليه «المقدمة» مع أنها من صميم بحثه.

ب - المقدمة: وفيها يتحدث ابن خلدون في فضل علم التّاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها[2].

جـ - الكتاب الأول: وفيه يتناول ابن خلدون طبيعة العمران والاجتماع البشري، وقد قسّمه إلى ستة أبواب:

الباب الأول: في العمران البشري جملة وفيه مقدمات تتصل بالجغرافية الطبيعية والبشرية، أي أثر البيئة في أبدان البشر وأخلاقهم وأحوالهم.

الباب الثاني: في العمران البدوي والأمم الوحشيّة والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال، وفيه موازنة بين أهل البدو وأهل الحضر وذكر خصائصهم، وكلام على العصبيّة والتغلب والملك.

الباب الثالث: وهو في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانيّة، وفيه كلام عن نشأة الدول وتطورها قوةً ثم ضعفًا، مع بيان أنه «إذا تحكمت طبيعة الملك من

(١) انظر: د. عفّت الشرقاوي: أدب التّاريخ عند العرب: ص ٣٣٣ وما بعدها، وقد اعتمدنا عليه، وعلى المقدمة (تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي) في كتاب هذا الملخص.

(٢) انظر: المقدمة: ص ٩.

الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدول على الهرَم، وذلك أن للدول أعماراً طبيعيَّة كما للأشخاص[1]، وعمر الدولة (لا يعدو في الغَالب ثلاثة أجيال) لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك صورة العصبيَّة محفوظة فيهم، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون، والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه. . . وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة، كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبيَّة بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ منهم الترف غايته. . . فيصيرون عيالاً على الدولة. . وتسقط العصبيَّة بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة».

الباب الرابع: ويخصصه ابن خلدون لظواهر العمران الحضري كنشأة المدن وبناء الهياكل وخرائب الأمصار.

الباب الخامس: وفيه يتناول ابن خلدون المعاش ووجوبه ووجوهه وأصنافه ومذاهبه.

الباب السادس: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه، وفيه يصف العلم والتعليم بأنهما شيء طبيعي في العمران البشري، وأن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، ويضرب لذلك مثلاً حال «بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها في صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين، وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص عمرانها وابذعر سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام»[2].

---

(١) انظر: المقدمة، ٩، ١٠.

(٢) انظر: المقدمة، وانظر د. عفّت الشرقاوي: أدب التّاريخ: ص ٣٣٣ وما بعدها. نشر دار العودة بيروت.

وكل هذا يدل على أن مقدمة ابن خلدون، وما تلاها من أجزاء كتابه «العبر»، تعد بحق المحاولة الأولى لإعطاء تاريخ عالمي معلل، والنظريَّة المتكاملة الأولى في التَّاريخ الإنساني لتفسير التَّاريخ. . وبالإضافة إلى كل ذلك، فإن ابن خلدون يحتل مكانته في ريادة علم تفسير التَّاريخ على أساس موضوعي بحت.

وقد اتسم منهج ابن خلدون بالشروط الأساسية لتفسير التَّاريخ، وهي التي لا يقوم (علم تفسير التَّاريخ) بدونها، وهي:

١ - الشموليَّة العالمية في النظرة إلى التَّاريخ، أو حسب تعبير بعضهم، «النظرة الكليَّة»: فالتَّاريخ المحلِّي أو النظرة الجزئية المحدودة، لا يمكن أن تشكل أساسًا لتفسير التَّاريخ - ولا ينتظر أن يستقرئ كل مفسِّر للتاريخ سائر الأمثلة التي تقدمها الوقائع التَّاريخيَّة في سائر الحضارات، فذلك عمل، وإن كان هدفًا مثاليًا، إلا أن تطبيقه من الصعوبة بمكان كبير، وحسب مفسِّر التَّاريخ أن يقدم شرائح من حضارات مختلفة، بحيث تكون نتائجها المستخلصة صالحة للتكرار والتعميم.

٢ - العلية: فلا تفسير بدون تعليل، ولن تتحقق العبر واستخلاص السنن والقوانين بدون هذه العلية. وأي فلسفة، في أي علم من العلوم، لابد أن تعتمد على التعليل، وهذا من الفروق الأساسيَّة بين المنهج التَّاريخي التقليدي والمنهج الحضاري، أو منهج تفسير التَّاريخ.

والتعليل - أيضًا - لابد أن يكون قابلاً للتكرار، في أطر حضاريَّة أخرى، ولابد أن يكون (عامًا) شأن سائر القوانين. وأما القليل الجزئي، الذي يشبه «الحكمة» الخاطفة، فلا يرقى إلى التعليل المطلوب لمفسِّر التَّاريخ.

والتعليل التَّاريخي الذي يعتمده مفسِّر التَّاريخ، ليس تعليلاً جزئيًا - كما ذكرنا - وليس تعليلاً خارجيًا، بل هو تعليل باطني[1] مستقى من الرؤية الشاملة الفلسفيَّة لما

(١) انظر: المقدمة، وانظر د. عفَّت الشرقاوي: أدب التَّاريخ: ص ٣٢٣ وما بعدها. نشر دار العودة بيروت.

يقبع خلف الوقائع الظاهرة. إنه نظر إلى الواقعة من داخلها، ومن نقطة الإحاطة بكل جوانبها، ومن ربطها بإطارها العام.

٣ - الفكر: فإذا كان المؤرِّخ مجرَّد مسجِّل للحدث، باحث عن الطرق الصحيحة لإثباته، فإن مفسِّر التَّاريخ يحتاج إلى عمليات فكريَّة معقَّدة، في محاولة لجمع جزئيات الماضي، ولاستحضاره في حاضره، عن طريق بنائه بناءً تركيبيّا، ولاستخلاص أسباب اتجاهه للإيجاب أو السلب. فالجانب المعرفي والفكري أساسيّ لمفسِّر التَّاريخ.

٤ - الحركة أو «الديناميكية»: فالمفسِّر للتاريخ يقدم لنا صورة تبدو وكأنها إعادة حيَّة (متحركة) للوقائع، حتى نحسّ بطبيعة العوامل التي تقف خلف الأحداث. ولهذا يلجأ فيلسوف التَّاريخ لرصد كل العوامل النفسيَّة و«البيولوجيَّة» والفكريَّة والعقدية والاقتصادية، ويربط بينها ويعطي لكل عامل حجمه في مرحلته التَّاريخيَّة... أما المؤرخ فهو يقدم لنا التَّاريخ أقرب إلى السكونيَّة الجامدة التي تعطينا جانبًا معرفيًا منظورًا، ولا تحرك فينا جوانب الاستحضار والتفاعل، والبصر بالعوامل الباطنية للحدث.

وفي مقدمة ابن خلدون ومن خلال عرضه، نستطيع أن نتحقق من وجود هذه الشروط التي تجعله - بالقياس الموضوعي البحت - مفسرًا رائدًا للتاريخ، وهي الشروط التي انتهى إليها البحث الفلسفي الحديث في التَّاريخ، كما ذكرنا.

النظرة الإسلاميَّة الخلدونيَّة لحركة الحضارة:

في تفسيره للتاريخ يرى ابن خلدون أن التطوُّر سنَّة من سنن الله في الحياة الاجتماعيَّة، ويقول: «إنَّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيَّام والأزمنة، وانتقال من حال إلى

حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»[1].

وأهم ما يوجه التطور الاجتماعي والعمراني عند ابن خلدون، هو نظريته في العصبية، فهي بمثابة المحور الذي تدور حوله معظم المباحث الاجتماعيَّة والتَّاريخيَّة عنده، وهو يتخذ من هذه الرابطة موضوعًا لدراسة شاملة وعميقة، فيتكلم عن مصدر العصبيَّة، ويردها إلى الطبيعة البشريَّة؛ «لأن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صفتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة».

ويدخل في هذه العصبيَّة عنده عصبة الولاء، والعصبيَّة عنده من خصائص البادية، وهي مما يفسد بحياة الحضر، ولها أثرها الهام في الحياة الاجتماعيَّة؛ إذ بها يتم التغلب، وبالتغلب يحصل الملك، وهكذا تلعب العصبيَّة دورًا هامًا في تأسيس الملك وتكوين الدولة، فاتساع الدولة يكون متناسبًا مع قوة تلك العصبيَّة. ويلاحظ ابن خلدون نوعًا من العلاقة بين قوة العصبيَّة وبين أمور الديانة والدعوة الدينية أيضًا، ففي رأيه أن الدعوة الدينيَّة من غير عصبيَّة لا تتم، كما يلاحظ نوعًا من المشابهة بين تأثير الدين وبين تأثير العصبيَّة في الحياة الاجتماعيَّة، وهي نظريَّة موفَّقة إلى حدٍّ كبير في إظهار أوثق أنواع الروابط الاجتماعيَّة، وتعيين أهم أشكال التكاتف الاجتماعي في مثل تلك البيئات الجغرافيَّة وتلك العهود التَّاريخيَّة، وهي تدل على تفكير فاحص ونافذ ومحيط ومتعمّق في درس الحوادث الاجتماعيَّة وتعليل الوقائع التَّاريخيَّة، كذلك تكشف نظريَّة ابن خلدون في الدول وأعمارها عن نظريَّة في التطور الاجتماعي، ذات أبعاد بيولوجيَّة، فالدولة عنده كائن حي يتطوَّر على الدوام وفق نظام ثابت، كما تتطور جميع الكائنات الحيَّة[2].

(١) انظر: المقدمة: ص ٣٨، طبع المكتبة التجارية. وأيضًا: د. علي عبد الواحد وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ١٦٦.

(٢) عن د. عفَّت الشرقاوي: أدب التَّاريخ: ص ٣٤٢، ٣٤٣.

فالحضارة عند ابن خلدون تتعاقب، على الأمم في ثلاثة أطوار: هي طور البداوة، ثم طور التحضُّر، ثم طور التدهور الذي يؤدي إلى السقوط.

- فأما طور البداوة فيمثل له ابن خلدون بمعيشة البدو في الصحاري، والبربر في الجبال، والتتار في السهول، وهؤلاء عند ابن خلدون لا يخضعون لقوانين مدنيَّة ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم.

وأما طور التحضُّر، فهو طور تأسيس الدولة عقب الغزو والفتح، ثم الاستقرار في المدن، والتمكُّن من العلوم والصناعات، وهذا الطور يقوم على الدين والعصبيَّة، وقد عقد ابن خلدون لطور التحضر فصلاً بعنوان «فصل في أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوَّة أو دعوة حق».

- وأما طور التدهور، فيأتي في نهاية التحضر، بعد مرحلة الازدهار، ووصول الناس إلى مرحلة الانغماس في الترف، والتحلل في الأخلاق، وتغير العادات إلى المناكر، والتواضع عليها. ويرى ابن خلدون أن مراحل تحضُّر الدولة هي ذاتها عوامل تدهورها، ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران، فهي في الوقت نفسه مؤذنة بنهاية عمره. وأول هذه العوامل هو العصبية التي تتسم بها الرياسة والملك، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الانفراد بالملك والمجد، والطبيعة الحيوانيَّة تدفعه إلى الكبر والأنفة، فيأنف من أن يشاركه أهل عصبيته فيدفعهم عن ملكه، ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه، وطبيعة التألُّه في الملوك تدفعه إلى الاستئثار، إذ لا تكون الرياسة إلا بالانفراد فيجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه لينفرد بالملك والمجد ما استطاع، ويعاني الملك في ذلك بأشد مما عانى في إقامة الملك؛ لأنه كان يدافع الأجانب وكان ظهراؤه على ذلك أهل العصبية جميعهم، أما حين الانفراد بالملك فهو يدافع الأقارب مستعينًا بالأباعد فيركب صعبًا من الأمر. إنه أمر في طبائع البشر لابد منه في كل الملوك. على أن العامل الحاسم في ضعف الدولة هو الترف، إنه

إذا كان قد زاد من قوة الدولة في أولها، فإنه أشدّ العوامل أثرًا في ضعفها وانهيارها، ويفسر ابن خلدون ذلك بأسباب اقتصاديَّة وأخلاقيَّة ونفسيَّة[١]:

أما السبب الاقتصادي، فإن طبيعة الملك تقتضي الترف حيث النزوع إلى رقَّة الأحوال في المطعم والملبس والفرش والآنية، وحيث تشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتَّسعة والهياكل المرتفعة، وحيث إجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل مع التوسعة في الأعطيات على الصنائع والموالي، وإدرار الأرزاق على الجند، ويزيد الانغماس في الترف والنعيم لا من جانب السلطان وبطانته فحسب، بل من جانب الرعيَّة أيضًا؛ إذ الناس على دين ملوكهم[٢].

أما السبب الأخلاقي النفسي الذي يجعل الترف معْوَل هدم يؤدي إلى انهيار الدولة، فمبعثه في رأي ابن خلدون ما يلزم عن الترف من فساد الخلق، فإن عوائد الترف تؤدي إلى العكوف على الشهوات وكثير من مذمومات الخلق، فتذهب عن أهل الحضر طباع الحشمة، ويقذعون في أقوال الفحشاء، فضلاً عن أن الترف يُذهب خشونة البداوة ويضعف العصبيَّة والبسالة حتى إذا انغمسوا في النعيم أصبحوا عيالاً على الدولة كأنَّهم من جملة النسوان والولدان المحتاجين إلى المدافعة عنهم، فالترف مفسد لبأس الفرد ولشكيمة الدولة، والترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الفساد والسفه، والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل حيل النفس إلى الدنيا والتكالب على تحصيل متعها حتى يتفشَّى الخلاف والتحاسد، ويفتّ ذلك في التعاضد والتعاون، ويفضي إلى المنازعة ونهاية الدولة[٣].

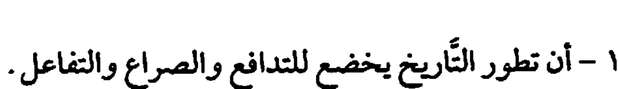
وقد انتهى ابن خلدون من خلال نظريته في تفسير التَّاريخ - باستثناء عشرات النظرات والآراء الجزئية - إلى عدد من القوانين اعتبرت جوهر نظريته الحضارية وهي:

---

(١) د. أحمد محمد صبحي: في فلسفة التَّاريخ: ص ١٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤٧-١٤٨.

(٣) المرجع السابق: ص ١٤٩.



١ - أن تطور التَّاريخ يخضع للتدافع والصراع والتفاعل.

٢ - أن العصبية الدينيَّة والقبليَّة لها دور أساسي في بناء الدول.

٣ - أن الحضارة كالكائن الحي في تطوره من البداوة إلى الحضارة ثم الاضمحلال.

٤ - وأن الدول كالأفراد تخضع لدورة الحياة الفرديَّة نفسها حتى تموت.

٥ - أن العوامل الجغرافيَّة والبيئيَّة مؤثرة في التَّاريخ.

٦ - أن للاقتصاد دورًا مهمًا في العمران البشري، وأن الاجتماع ضروري لحياة الناس «فالواحد من البشر غير مستقل بتحصيل معاشه» والعمل عنصر أساسي للثروة(١).

٧ - أن الدول تسقط بسقوط العصبيَّة والولاء للدين.

٨ - أن العرب (والإنسانية كلها) لا تصلح بغير الدين.

●●●

- إنني هنا لا أحاول القيام بعمليَّة استقصائيَّة للنظريَّة الخلدونيَّة في تفسير التَّاريخ، لكن الذي أردت الوقوف عنده هو المكانة التي تبوَّأتها الفكرة الخلدونيَّة في تفسير التَّاريخ، سواء في الحضارة الإسلاميَّة أو في الفكر التَّاريخي الإنساني.

لقد شكلت مقدمة ابن خلدون منعرجًا حاسمًا في كيفية فهم الإنسان لتاريخه وتقويمه له، وما يرجو منه من كشف، لا عن ماضيه فحسب، بل خاصة عن تطور الجنس الذي ينتمي إليه ومصيره.

لقد كانت الكتابة التَّاريخيَّة قبل ابن خلدون، وعلى امتداد التَّاريخ كله - باستثناء الشذرات التي ألمعنا إليها - كتابات تنظر إلى التَّاريخ على أنه مجرَّد رواية صادقة، ووثيقة مؤكَّدة في نسبتها إلى صاحبها وعصرها وسلامة مضمونها. ومعلومات جزئيَّة غايتها الإلمام بحوادث الماضي والإحصاء العددي لها... أجل، حاول الإنسان أولاً -

---

(١) انظر: د. محمود عبد المولى: تطور الفكر الاقتصادي عبر العصور: ص ١٠٠ نشر تونس. ١٩٧٩م.

أن يؤرِّخ للحوادث البارزة، أي أن يكوِّن لنفسه، ولعشيرته، ولقومه ذاكرة تحفظ المفاخر خاصة، وتضبط أزمانها حسب السنوات، من دون أن يحاول أن يفهم فهمًا عقليًا عميقًا ضرورة بروزها في زمن وبيئة خاصة، وسرّ تداخلها، ومدى تأثيره على جنسه كإنسان بقطع النظر عن النظرة الجزئية المحدودة.

- وعلى الرغم من الومضات الصادرة من حين إلى حين في بعض أحقاب التَّاريخ، وعلى يد بعض الأفذاذ الذين ألمعنا إليهم؛ فإن التَّاريخ بقي محصورًا في دائرة الحفظ التسجيلي للوقائع، مع توخِّي الصدق، والتحرِّي في الرواية.

ولعلَّ مرحلة الصدق والتحرِّي ودراسة الوثائق، بل الاعتماد عليها، هي أفضل ما استطاع المنهج التَّاريخي أن يصل إليه قبل عصر ابن خلدون.

وما إن جاء مؤرِّخنا المسلم العظيم حتى بدأ التَّاريخ - كما يقول (إيف لاكوست) يكتسي صبغته العلميَّة.

لقد فهم (ابن خلدون) علاقة التفاعل المتبادلة، التي تربط الإنسان بتاريخه... وقد أسماها ابن خلدون «التغلُّبات للبشر بعضهم على بعض»، وقامت بعد ابن خلدون نظريات عالية الصوت، تتحدَّث عن الصراع، وعن «الديالكتيك» وعن «الجدليَّة الماديَّة» والجدليَّة الفكريَّة... وكلها قد اتكأت على هذا القائد العظيم، وانحرفت عنه يمينًا أو يسارًا.

إن ابن خلدون قدَّم المحاولة العلميَّة الأولى التي تخصصت في تفسير التَّاريخ، وهي محاولة اعتمدت على المنهج القرآني، ولم تنفصل عنه. لقد صوَّر ابن خلدون حقيقة التَّاريخ بكل وضوح في عبارته المشهورة: «حقيقة التَّاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيَّات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب

والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[1].

ويعلق أحد المؤرخين المعاصرين[2] على رؤية ابن خلدون للتاريخ - كما صورتها عبارته السابقة - فيقول:

«إن هذا التعريف للتاريخ يدهشنا، إذ هو تعريف له كما نفهمه نحن اليوم، بل كما يفهمه أنصار الحركة التجريديَّة الذين حملوا حملة شعواء في مؤتمر سنة ١٩٥٠م بباريس، على من بقي من المؤرخين متمسكًا بالطريقة التقليديَّة في رواية الحوادث واعتبار التَّاريخ يكفي أن يكون سجلاً لها. فابن خلدون يريد عكس ذلك، فهو يريد أن يجعل من التَّاريخ أداة كشف عن سر «الاجتماع الإنساني» وعن خروج هذا الإنسان من «التوحش» إلى «التأنس» بفضل الصراع الجدلي الذي يعبِّد سبيله، عبر عقبات متجددة، نحو إنسيَّة أكمل، عن طريق الرقيّ المستمر الناشئ حتمًا عمَّا «ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال» وطبيعة الأحوال هذه التي يشير إليها ابن خلدون، يعتبرها القانون الذي بمقتضاه يسير التطور الضروري الذي لا يعاند، إنما هي سنَّة الله «التي توجِّه شراع الخليقة، لينةً تارة، عنيفةً أخرى، والتي أشار إليها القرآن في أكثر من آية». وهكذا يصبح التَّاريخ استكشافًا كليًا لتطور الإنسان، ومحاولة حل للغز وضعه اليوم في هذا الكون، ولمصيره العاجل أو الآجل».

ولئن كان ابن خلدون لم يطبِّق كثيراً من آرائه هذه الطموحة الجريئة في كتاب «العبر»، فإن ذلك لا يسلبه فضل التعبير عنها بغاية الدقة والوضوح. فإنه كان من المستحيل عمليًا - لاسيما في زمانه - تطبيقها من طرف باحث واحد، في موسوعة

(١) ابن خلدون: ص ٥٧، طبعة بولاق.

(٢) د. محمد الطالبي: مقال «التَّاريخ ومشاكل اليوم والغد» عالم الفكر عدد ١ / م ٥ الكويت (أبريل ١٩٧٤م).

فتحت صفحاتها لتاريخ العالم الإسلامي بأكمله، ولعلَّ استعصاء تطبيق هذه الآراء في كتاب (العبر) هو الذي جعل ابن خلدون يضمن خلاصة أفكاره وعبره واعتباراته خاصة في (المقدمة). وهكذا فتح أبوابها للاجتماع والاقتصاد والمؤسسات، وضروب الثقافات والعلوم، لأن كل ذلك إن لم يكن تاريخًا صرفًا بالمعنى الضيق فلا غنى للمؤرِّخ عنه ولا سبيل لفهم الإنسان بدونه.

وهكذا كان ابن خلدون عملاقًا، يقف متفردًا، كحدٍّ فاصل بين مرحلتين متميزتين في المنهج التَّاريخي، وقد أعطى بهذا المنهج المتفرِّد سبقًا للحضارة الإسلاميَّة، التي كان لها الفضل الكبير في الانتقال بالتَّاريخ من مرحلة الجمع إلى مرحلة التفسير، ومن منهجيَّة التوثيق إلى منهجيَّة التمحيص والتركيب الفلسفي الذي يمثِّل مرحلة جديدة في الرشد العقلي للإنسانيَّة كلها.





الفصل السابع

الظاهرة الحضارية في القرآن والسنة

[الأصول الثابتة]

بين الوجود التَّاريخي والوجود الحضاري:

إن ميلاد الحضارة لا يعني أن أمة ما قد ظهرت - فجأة - في التَّاريخ، فإن هذا الوجود التَّاريخي للأمم إنما هو فعل قدري بحت لا يملكه إلاَّ خالق الوجود (وإنما يقصد بميلاد الحضارة ظهور إرادة بشريَّة وجدت لديها عناصر الانطلاق والإبداع، فسعت إلى أن تقوم بدور حضاري، مستعلية على مجرَّد وجودها التَّاريخي الذي تشترك فيه معها سائر الكائنات النباتية والحيوانية . . .

إن هذا الوجود التَّاريخي هو وجود عام لا فضل فيه للإنسان، وهو لا يعتمد في استمراريته في المستوى الأدنى إلا على الحاجات الضروريَّة ويشبه أن يكون في مستوى التعبير الحيواني عن حاجاته، وأساليب الإنسان قد لا تختلف كثيرًا عن أساليب الحيوان في توفير هذه الحاجات والاستجابة لها.

أما الوجود الحضاري فهو وجود مختلف تمامًا عن هذا الوجود، سواء في إطار (حاجاته) أو في إطار (أساليب) التعبير عن هذه الحاجات والاستجابة لها. كما أن هذا الوجود يقوم بدرجة أساسيَّة على الإنسان نفسه، فإليه - بإرادته ووعيه وحركته - يرجع الفضل الأول في القيام بأية حضارة إنسانيَّة.

- والحضارة الإنسانيَّة هي تعبير فطري عن حاجة إنسانيَّة يتميز بها الإنسان على سائر الكائنات، ففي داخل كل إنسان - فردًا أو جماعة - حاجة تلح عليه، وتؤكد له - عبر عدد من النوازع والسلوكيَّات - أنه لا شيء متميِّز عن الكائنات الأخرى . . . إنه يحس باختلافه عن مستواها، ويحس بأنه قادر على ما لا تستطيع هي أن تقدر عليه، ويحسُّ بأنه يستطيع أن (يسمو) لدرجة لا تستطيع الكائنات التي تشاركه في الأرض أن تصل إليها.
- ليكن هذا الشيء المتميِّز روحًا تشعره بالعلو . . . وبنفحة إنسانيَّة خاصة.

- أو ليكن هذا الشيء عقلاً . . . يعقل . . . ويتسع لرؤية الماضي واستكناه المستقبل حيث لا يستطيع غيره من الكائنات أن يمد الطرف إلى الماضي أو المستقبل .

ليكن هذا أو ذاك . . . فالمهم أن (الحضارة) - أي الاستعلاء فوق الوجود التَّاريخي - هو شيء فطري يحسُّ به الإنسان في كيانه الداخلي . . . ولعلِّي ألمح هذا الشيء - بصورة ما - في قوله تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾ [الأحزاب : ٧٢] ، وفي قوله : ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام : ١٦٥] .

منظومة بناء الحضارة وعناصرها الثلاثة:

إن بناء الحضارة قرار إنساني يعتمد على الإنسان والفكر . . . ثم الأشياء . . وبالتالي فصناعة الإنسان للحضارة - عندما تتوافر لديه الإرادة والوعي - تحتاج لثلاثة عناصر أساسيَّة لا غنى لواحد منها عن الآخر :

١ - إنسان: مؤهل للقيام بالدور الحضاري المطلوب ، معدّ نفسيًا وأخلاقيًا لتحمل المسئولية ، ويدخل في عنصر الإنسان (الزمان) باعتبار الإنسان حقيقة زمانيَّة ، لا تنفصل عن الزمان ، ووجوده وجود زماني بدرجة كبيرة .

٢ - فكر: يقود خطوات الإنسان ويلهمه ويدفعه إلى التضحية والإيثار . . . وقد يسمى بعضهم هذا الفكر بالعقيدة ، ويسميه آخرون بالثقافة ، أو الجانب المعنوي للحضارة . . .

٣ - أشياء: يستطيع الإنسان أن يجد فيها المواد الخام الماديَّة التي يبرز من خلالها فكره ، وقد يسمى بعضهم هذه الأشياء بالجانب المادي في الحضارة ، أو يطلق عليها بعضهم مصطلح (المدينة) ويسمِّيها بعضهم (بالأرض أو التراب)[١] .

(١) انظر مالك بن نبي شروط النهضة فصل التراب .

- وهكذا، فلا حضارة إنسانيَّة إلا بهذه المنظومة الثلاثيَّة[1]:

١ - إنسان. . . (كينونة وزمان).

٢ - وفكر. . . (عقيدة وثقافة).

٣ - وأشياء (التراب ورأس المال وشتَّى العوامل الماديَّة).

وهذه المنظومة بعناصرها الثلاثة تحتاج - لكي تبقى فاعلة ومؤثِّرة - إلى أن تتوازن النسب بينها، ويعطى كل عنصر قدره في المرحلة التَّاريخيَّة التي تمرُّ بها الحضارة. . . ولا تسقط الحضارات لأنها خلو من هذه العناصر، بل إنما تسقط الحضارات عندما تطغى نسبة عنصر على عنصر. . . فعندما يُعبد الإنسان الفرد، ويصبح هو الهدف، وتصاغ الحياة - بوسائلها وأهدافها - من أجل استمتاعه. . يقع الخلل. . . وأيضًا عندما يطغى الفكر، ويذوب الإنسان فيه على حساب (الإنسان) أو (الأشياء) فيترك العمل، ويصبح الفكر لمجرَّد الفكر، ويريد بعضهم أن يصوم فلا يفطر، ويقوم آخر فلا ينام، ويترهبن ثالث فلا يتزوَّج[2]. . هنا يطغى تألُّق (الفكرة) وتهدد الحياة بالخلل، ويجب تقويم الميزان. . . وتحقيق العدل بين العناصر. . .

ومن الغريب أن أحد المفكِّرين المعروفين أنشأ كتابًا أسماه (التفسير القرآني للتاريخ)[3]. . . ومع ذلك فإنه لم يتكلَّم في كتابه هذا إلا عن عنصر واحد هو (الأشياء) فتحدث - فقط - عن الجوانب الماديَّة من أرض واقتصاد وثروة وعمل ورأسمال وتنظيم وتخطيط وسياسة زراعيَّة وتجارة وادخار واستثمار وموضوعات فرعيَّة تتصل بها. . . والمعروف أن هذا المفكر الدكتور راشد البراوي كان له شرف ترجمة (رأس المال)!! لكارل ماركس إلى العربية، فضلاً عن كتب أخرى تدور كلها حول (الاقتصاد)، والمذاهب الاشتراكيَّة، والقاموس الاقتصادي. . إذا عرفنا هذا

(١) انظر بتصرف مالك بن نبي ميلاد المجتمع.

(٢) إشارة إلى الحديث الشريف المعروف.

(٣) للدكتور راشد البراوي نشر دار النهضة العربيَّة، القاهرة ط٢ / ١٩٧٦م.

ندرك - مع أنَّا قد نبرِّئ الرجل من الفكر الاشتراكي العلمي - كيف يضيع (الإنسان) ويضيع (الفكر والمعتقد) وتطغى (الأشياء) في الفقه الحضاري حتى لدى مفكِّرين من أمثال هذا المفكِّر الكبير . . . !!

إن الحديث عن الآيات القرآنية التي تحثُّ على الزراعة أو التجارة أو الصناعة . . . إنما هو حديث في التفصيلات والتطبيقات والثمار الحضاريَّة . لكن عناصر إبداع الحضارة ليست هي هذه (الماديَّات) التي تنشأ تلقائيًا وتزدهر في الطور الثاني للحضارة، حين تتجاوز الحضارة مرحلة الميلاد والتكوين، وتزيح كل أخطار الميلاد، وتقف على أقدامها فتية قويَّة، وتبدأ في إفراز بعض قوتها من خلال عدد من المجالات الاقتصاديَّة والماديَّة .

وعند توافر عنصر الانطلاق لأمة من الأمم في طريق التحضُّر، حتى ولو كانت الأمة ذات سابقة حضاريَّة - فإن عليها أن تهتم بتوفير العناصر الثلاثة الأساسيَّة - محافظة على الترتيب والنسب - حتى تضع قطارها - أولاً - فوق القضبان الصحيحة . . .

ففي الآية القرآني التي تقول : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل : ٩٧] .

يوجد (الإنسان) الذي (يعمل صالحًا) وهو مؤمن (بالعقيدة والفكرة) . . . فمثل هذا الإنسان العامل (كل صالح ماديّ أو عقلي أو روحي) عن إيمان ومنهج وفكر، هو الإنسان الذي يستطيع أن يصل إلى الحياة الطيبة اللائقة بالإنسان . ولقد تحدَّث القرآن عبر مئات الآيات، كما تحدَّثت السُّنَّة الشَّريفة عن تفصيلات العناصر الثلاثة . . . وكيفية الوصول إلى الوضع الصحيح لكل منها :

١ - الإنسان في القرآن :

أما العنصر الأول وهو (الإنسان)، فقد حظي بكثير من الاهتمام من القرآن ومن سنة الرسول (الفعليَّة) (بخاصَّة)، حيث عاش الرسول جزءًا كبيرًا من فترة رسالته يبني هذا

الإنسان، ويصنعه في مكة، ثم في المدينة، حتى تكوَّن أفضل جيل عرفته البشريَّة على الإطلاق . . .

ويبيِّن القرآن الوظيفة الحضاريَّة المنوطة بالإنسان على الأرض فيقول: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. . . ويقول: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥].

إن هذا الإنسان المخلوق من ﴿مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ۝ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق: ٦، ٧] هو الإنسان الذي كرَّمه الله واختاره لصناعة الحضارة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠] إنه هو نفسه الذي سجدت له الملائكة ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤]. . وهو الذي تعلَّم الأسماء كلها: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١]. . وهو الحرّ الذي يختار طريقه بإرادته﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]. . . ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨].

على أن الإنسان. . رغم كل هذه المكانة التي أعطاها له القرآن، وكل الأسلحة التي زوده بها - لن يستطيع الإسهام الصحيح في فعل إيجابي وخالد إلا إذا حافظ على عبوديته لله والالتزام بمنهجه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، فإذا ارتكس وساد في طريق الانحراف والضلال فإنه يهبط إلى أسفل سافلين ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ [التين: ٥]. . . ومن هنا فإن القرآن في تقويمه للحياة الإنسانيَّة يقيم نظرته على دعامتين توازن كل منهما الأخرى. . . حتى لا ينحدر الإنسان إلى حضيضها، وينهك قواه في أشيائها. . . فالحياة الدنيا في جانب ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾ [العنكبوت: ٦٤]، ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلا تُظْلَمُونَ

فتيلاً﴾ [النساء: ٧٧]، ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ﴾ [الكهف: ٤٥]، لكن هذه الدنيا في جانب آخر: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: ٧٧]، ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧] - والحقيقة أن كلا الجانبين يقوم بمثابة الروح التي تبعث الحياة في الجانب الآخر، فكل منهما عندما ينفصل عن الآخر ويصبح بمعزل عنه يغدو باطلاً من الأمر وخارجًا عن معنى الحياة وحقيقتها[1]، فضلاً عن أن فقدان أحد الجانبين لنسبته يزيغ بصيرة الإنسان ويضل خطواته على درب الفعل الحضاري الرَّشيد.

الفكر أو المنهج:

إن المعالم الواجبة التحقق في الفكر المبدع للحضارة معالم كثيرة وأهمها هي (إيجابيته) وحركته (ديناميكيته) فالفكر السكوني السلبي أو الانعزالي لا يصنع حضارة مهما كانت أخلاقيته أو مثاليته.

وهذا الفكر من أبرز واجباته أن يقدم تقنينًا سليمًا لعلاقة الإنسان بمبدع الكون، ثم يقدِّم تفسيرًا لعلاقة الإنسان بالكون، ولعلاقته بأخيه الإنسان ، فثمَّة مهام محددة للفكرة الحضاريَّة المؤهلة لإطلاق طاقات الإنسان نحو فعل حضاري حركي إيجابي ، أهمها بإيجاز:

أ - تقديم تفسير لعلاقة الإنسان بالإنسان (تشريعيًا وأخلاقيًا)، وتعتبر الآيات القرآنيَّة والأحاديث النبويَّة الشريفة التي تتحدث عن العقيدة الإسلاميَّة والشريعة والأخلاق - وهي تستغرق حيِّزًا كبيرًا - موجهة لتغطية هذا الجانب.

ب - تقديم تفسير لعلاقة الإنسان بالكون، وهل هي علاقة تسخير إذلالي أو هي علاقة تسخير فطري ودود، كما هي وجهة النظر الإسلاميَّة، فالكون قد هيَّأه الله أصلاً ليسخره الإنسان، وأعطاه العقل القادر - بعون الله - على التسخير.

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانيَّة: ص ٧٣، بيروت.

جـ - تقديم تفسير لعلاقة الإنسان بخالق الكون، وواجبات الإنسان نحو خالقه وكيف يحقق عبوديته له. . . ويمثل جانب (العبادات) والشروط المطلوب توافرها في (المعاملات) وتوجيه (المعاملات) - أي التعاملات الدنيويَّة - إلى حيث يرضى الله ويحب. . . يُمثل هذان الجانبان أبرز الوسائل لأداء الإنسان واجبه نحو الله.

إن قيمة (الفكر) المطروح في المصادر الإسلاميَّة الأصليَّة لا نستطيع التعبير عنه - بتفصيل - في هذا البيان الوجيز، فهو مما يحتاج إلى بحث خاص، لكننا نقول: إن مرحلة الفكرة هذه عنصر أساسي في مرحلة الحضارة، والأفكار المطروحة قادرة على القفز بالأمم من كل مراحل السقوط، وعندما تسقط الحضارة في دورة من التَّاريخ، وتكون الأفكار سليمة وموجودة - على النحو الذي تتكفل به المصادر الإسلاميَّة، فإن إمكانيَّة قفز الأمة من جديد يكون أمرًا ميسورًا، مهما كانت ضآلة الأشياء التي تملكها، ومهما كانت خسائرها - إبان مرحلة السقوط - في عالم الأشياء - فالأفكار هي الرصيد المخزون الذي يبقى للأمة عندما تفقد الأشياء. . لقد كانت الفكرة الإسلاميَّة هي التي أطلقت قطار الحضارة الإسلاميَّة، وضمنت له الاستمرار في التَّاريخ، وكان الإنسان المسلم المعبَّأ بهذه الفكرة عن يقين جازم، والذي يحسّ بأنه مبتعث بها في التَّاريخ ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله (كما قال ربعي بن عامر في وجه رستم). . كانت الفكرة وكان إنسانها هما اللذان أنجزا ميلاد الحضارة الإسلامية «ولقد واصل المجتمع المسلم - بالفكرة - تطوره، وأكمل شبكة روابطه الداخلية، بقدر امتداد إشعَاع هذه الفكرة في العالم»[1].

ولقد مرَّت بالأمة الإسلاميَّة هزائم كثيرة وتعرضت لصنوف من الاحتلال التتري والصليبي والاستعماري، لكنها استطاعت تجاوز المحنة بفضل الفكر الذي كان يقودها. . . ومن هنا تبدو خطورة (غزو الأفكار) - بواسطة التنصير والشيوعيَّة واليهود - في العالم الإسلامي، وهو ما عمد إليه الاستعمار بعد أن أدرك خطأه في الغزوات

(١) انظر بتصرف: مالك بن نبي، شروط النهضة: ص ٦٨، طبع بيروت.

العسكريَّة التي لم يكسب منها شيئًا إلا ما تعلَّمه في جامعات المسلمين ومدارسهم - وهو يغزوهم أو يحاربهم - ورجع به إلى بلاده . . . فالأفكار هي الرصيد الصحيح الذي تلجأ إليه الأمم، وهي الوقود المخزون في الباطن والأعماق إذا انتهت البضائع من أسواق (الأشياء) في مراحل الاستهلاك أو الاستنزاف الحضاري . . . !!

٣ - الأشياء وقيمتها الحضاريَّة:

إنَّ قيمة الأرض في الإبداع الحضاري قيمة لا تنكر، فهي مناط الزراعة، وهي مناط الرعي، وهي - بدرجة ما - مرتبطة بالتصنيع . وبقدر ما يستطيع الإنسان استغلال الأرض الاستغلال الأمثل، وتطوير عطائها وتوجيهه، بقدر ما يستطيع إبداع حضارة إنسانيَّة موجَّهة .

وأمامنا أمثلة حيَّة في عصرنا، حيث تقهر الحضارة في ميلادها وفي دورتنا الحالية في التَّاريخ - بتأثير القهر الاستعماري الأمريكي الذي يفرض على السودان وعلى مصر وغيرهما عدم زراعة القمح بصورة تكفيهما أو تكفي للتصدير . وتبقى الأرض في بلاد كثيرة من العالم الإسلامي في مرحلة بدائية الاستغلال، في حين يزرع الياباني الأراضي التي فوق الجبال، وفي الوقت الذي يزرع الشخص الأمريكي وحده ألف هكتار ، تحرم الأمم المستعمرة (وإن حملت اسم الاستقلال) من تطوير زراعتها، ويستأجر الاستعمار رجالاً يضمنون الحفاظ على تخلفها، ويضمنون أيضًا إجهاض الفكر وإنهاك الإنسان . . .

لقد حوى القرآن وجاءت السنة بمئات الآيات والأحاديث التي تحث على (العمل) وعلى استغلال الأرض، وعلى الصيد والزراعة والصناعة والتجارة . . .

﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة : ٢] .

﴿ وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ [النحل : ٥] .

﴿ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴾ [النازعات : ٣١] [أي الأرض] .

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠].

﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥].

﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [النحل: ١٤].

﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: ٣٧].

﴿ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾ [هود: ٤١].

﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ۝١٣ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر: ١٣، ١٤].

﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ [النحل: ٨٠] (أي أصواف الأنعام).

﴿وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ [الغاشية: ١٦].

﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ [الحج: ٢٣] (أي في الجنَّة).

﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَ﴾ [الإنسان: ١٥].

﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ﴾ [النحل: ٨١]

﴿مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ﴾ [الإنسان: ١٣].

﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩].

﴿وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ ۝١٠ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الأَكْمَامِ﴾ [الرحمن: ١٠، ١١].

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠].

﴿ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ۝١٩ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ﴾ [الحجر: ١٩، ٢٠] [رَوَاسي: هي الجبال].

﴿ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ ۝٤ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ ﴾ [الأعلى: ٤، ٥].

﴿ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا ۝٣٠ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴾ [النازعات: ٣٠، ٣١].

﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴾ [النحل: ١٠].

ولعلّ حديث الرسول الكريم «إن قامت القيامة وبيَد أحدكم فسيلة فليغرسها» من أقوى الأدلة على احترام الإسلام لاستغلال الأرض وعالم الأشياء الموجهة للخير والمتناسقة مع حاجات الإنسان وأهدافه من الحياة..

وعندما يزهد الإسلام في الدنيا - في بعض الآيات كما ذكرنا - ويجعلها (متاع الغرور) فإنما يوجه الإنسان إلى أن يبقى هو القائد للأشياء، والموجه لها ولا يصبح موقعه منها مثل موقع الإنسان المعاصر من التكنولوجيا التي أصبحت تقوده إلى المجهول.. (كما يوضح رينيه دوبو في كتابه إنسانيّة الإنسان) وبالتالي تختل النسبة بين الإنسان والفكر والأشياء ويقع الانهيار.

ومن الغريب الجدير بالذكر أن عوامل ميلاد الحضارة أو بنائها هي كذلك عوامل سقوطها... فعندما ينحل الإنسان ويفقد الرؤية يتحوّل هو نفسه (بالظلم أو بالترف أو بهما) إلى عامل هدم لنفسه ولمجتمعه وحضارته، وكذلك تتوارى الفكرة الصائبة وتحل محلها الفكرة النفعيّة البربريّة، وفي النهاية تطغى الأشياء وتصبح هي السمة الحضاريّة الطاغية، بل ينظر إليها من خلال مظاهر الترف والاستمتاع على أنها هي الحضارة، بينما هي في هذه المرحلة وبهذا الطغيان - السرطان الذي دخل إلى جسم الحضارة...

سقوط الحضارة من منظور إسلامي:

دائمًا تسقط الحضارات من داخلها... إن الغزو الخارجي إنما يأتي كما تأتي

العاصفة، لا يقتلع إلا الأشجار التي لا جذور لها، أو التي تمتدّ جذورها امتدادًا هشًا، أو التي تتمتع بجذور قويَّة لكنها مريضة الجسم، فينكسر الجسم وقد تبقى الجذور مؤهَّلة - بعد ذلك - لبناء جسم آخر، والبروز مرة أخرى. . .

والقرآن الكريم، والسنَّة النبويَّة الشريفة - عندما يتحدثان عن سقوط الحضارات - يركزان على هذا التداعي الداخلي الذي هو العامل الأول والجوهري في سقوط الحضارات. . . إن المهمة التي تقوم بها (الذنوب) - أي الفواحش والآثام، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة - إنما هي تمزيق الانسجام بين خلايا المجتمع. . .

ولا تكثر الذنوب والآثام والموبقات إلا يوم يختل تصور الأمة وينحرف منهجها. . . إن أخطاء الطائعين مقبولة، وهي تدور في المستوى البشري المعهود. . . والناس على امتداد تاريخهم ليسوا ملائكة[1]، فتاريخهم تاريخ بشر، وفعلهم فعل بشري قابل للصواب والخطأ. . . ولم توجد جماعة بشرية دون أخطاء. . . والمعادلة التي نحب تأكيدها من خلال التصوُّر القرآني أن كثرة الفواحش والآثام تأتي (نتيجة) - أو مرحلة ثانية وسطى - في مراحل السقوط الحضاري. . . وهي ليست السبب الأول أو المرحلة المتقدمة. . أما الأخطاء العادية البسيطة فهي ضحيَّة وليست من باب التراكم الذي يؤدي للسقوط.

المرحلة الأولى: فساد الفكر

- ففي البداية يكون فساد الفكر واختلاف العلاقة بين الإنسان والناموس الكوني. . . سواء كان الاختلاف في علاقته بخالق الكون. . . أم في منهج علاقته بالكون والإنسان، وانحرافه عن الحق والكمال والخير. .

إن كل التجارب الحضاريَّة تؤكد لنا عبر تطورها أن ثمَّة درجتين للانحطاط:

(١) خصوم الحضارة الإسلامية يحاسبون جيل الصحابة والتابعين وكأنهم ملائكة لحاجة في نفوسهم. . والصحابة والتابعون بشر يجتهدون وقد يخطئون في التطبيق ويختلف بعضهم مع بعض. . وكلهم مثاب على اجتهاده.

الأولى: درجة الانقلاب النفسي والذهني إلى الأدنى.

والأخرى: هي درجة الانقلاب العملي والخلقي بناء على الانقلاب الذهني والنفسي المتدنّي ... فالتغيير الداخلي (فكريًا ونفسيًا) هو المرحلة الأولى في أي سقوط، كما أن تغييره إلى الأعلى والأذكى هو المرحلة الأولى في أي تقدم ... إن فساد الفكر والنفس هو البيئة التي تنمو فيها جراثيم الانحطاط الأخلاقي ...

ويتحدَّث القرآن عن مرحلة (الانهيار الفكري) و(الظلام العقدي) فيقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ ⟨٦⟩ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٦، ٧].

فهي مرحلة (انغلاق فكري) و(فساد منهج). . .

ولعلَّ الآيات التالية توضِّح هذه الحقيقة الحضاريَّة على نحو أكثر مباشرة. . تقول الآية:

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ⟨١١٢⟩ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [النحل: ١١٢، ١١٣].

وتقول آية أخرى:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦].

وفي آية أخرى يوضح القرآن مرحلة (الفكرة) كمنطلق للحياة على الأرض، وقيام حضارة (على أساس المنهج القويم) وسقوط أخرى (على أساس الانحراف الفكري):
﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا

يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤].

وقد يأتي الضلال الفكري عن طريق اتباع الطواغيت من الأصنام البشريَّة أو المذاهب الفكريَّة المنحرفة أو المترفين:

﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا ﴿٦٧﴾ رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٧، ٦٨].

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ [سبأ: ٣٤].

- وتقدم لنا السنَّة النبويَّة عددًا من الآثار التي تتصل بهذه المرحلة الأساسيَّة في سقوط الحضارات، حيث ينغلق الفكر، ويختلط الحق بالباطل، وينتشر الكفر العقلي والانحراف العاطفي، ويسود الهوى، وتروج النظريَّات الفاسدة ويتحزَّب الناس أحزابًا بين أدعياء دجَّالين، ويحسب كل منهم أنه على الحق، وتزين لهم أعمالهم، وتختلط الأوراق، وتضيع المعالم الكبرى في المسيرة الحضاريَّة...

ففي حديث أبي هريرة يقول الرسول ﷺ: «والذي نفسي بيده ليأتين على الناس زمان لا يدري القاتل في أي شيء قتل، ولا يدري المقتول على أي شيء قتل»[1].. وفي حديث جرير أن النبي ﷺ قال: «لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»[2].

والكفر هنا كفر فكري... أي ضلال وانحراف.. وقد يظن صاحبه معه أنه مسلم.. أو أنه على الحق، مع أنه يرتكب الكبائر، وينتهك أساسيات الإسلام... ولربما يفعل ذلك باسم الإسلام!!

قال حذيفة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تعرض الفتن على القلوب كالحصير

(١) رواه مسلم.

(٢) رواه مسلم وابن ماجة.

عودًا عودًا، فأيّ قلب أُشربها نكت فيه نكتةٌ سوداء، وأي قلب أنكرها نكت فيه نكتة بيضاء حتى تصير على قلبين: على أبيض مثل الصفا، فلا تضرّه فتنة مادامت السموات والأرض، والآخر أسود مرباد كالكوز مجخيًا لا يعرف معروفًا ولا يُنكر منكرًا إلا ما أشرب من هواه»[1].

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن. والتوبة معروضة بعد»[2]. . . وهكذا فعندما يضيع معنى (الإيمان)، ويتبدد توهجه، وتخبو أنواره، ويقع الغبش في العقل والقلب، هنا - فقط - تتسلل الذنوب في غيبة حاجز الإيمان، فيزني الزاني، ويسرق السارق!!

وقد روى ابن ماجة أن رسول الله ﷺ خطّ خطًا عن يمينه خطّين، وخطّ خطّين عن يساره. ثم وضع يده في الخطّ الأوسط فقال: (هذا سبيل الله) ثم تلا هذه الآية: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣][3].

وفي مرحلة التيه الفكري هذه تظهر طبقة من المثقفين المضلّين (المتشدقين) الذين يخدعون الناس بنوع من الكلمات المبهمة ويقودونهم - بهذه الكلمات الرمزيّة والشعارات المدويّة - إلى الهاوية، فعن أبي سعيد الخدري وأنس بن مالك - رضي الله عنهما - عن رسول الله ﷺ قال: «سيكون في أُمّتي اختلاف وفرقة: قوم يُحسنون القيل ويسيئون الفعل، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية، لا يرجعون حتى يرتدّ على فوقه، هم شرّ الخلق والخليقة، طوبى لمن قتلهم وقتلوه، يدعون إلى كتاب الله وليسوا منه في شيء، من قاتلهم كان أولى بالله منهم، قالوا: يا رسول الله ما سيماهم؟ قال: (التحليق)»[4] [والتحليق هو إخراج الكلام من الحلق تشدقًا].

---

(١) صحيح مسلم: كتاب ١ باب ٦٥.
(٢) صحيح مسلم: كتاب ١ باب ٢٤.
(٣) سنن ابن ماجة: باب اتباع سنّة رسول الله.
(٤) سنن أبي داود: كتاب السنة: ص ١٢٣، الطبعة الأولى عام ١٣٩٤هـ دار الحديث، حمص - سوريا.

وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ الله يبغض البليغ من الرجال الذي يتخلل بلسانه تخلل الباقرة بلسانها»[١].

وفي الحديث الذي رواه أبو داود يأتي قول الرسول ﷺ: «إنَّ ربِّي زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن مُلك أمَّتي سيبلغ ما زوى لي منها، وأعطيت الكنز الأحمر والأبيض، وإنِّي سألت ربِّي لأمتي ألا يهلكها بسنة بعامة ولا يسلِّط عليهم عدواً من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم (جماعتهم) وإنَّ ربِّي قال لي: يا محمد، إنِّي إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد، ولا أهلكهم بسنَّة بعامة، ولا أسلِّط عليهم عدواً من سوى أنفسهم، فيستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بين أقطارها، أو قال بأقطارها، حتى يكون بعضهم يهلك بعضًا، وحتى يكون بعضهم يسبي بعضًا، وإنما أخاف على أمتي الأئمة المضلِّين، وإذا وضع السيف في أمَّتي لم يرفع عنها إلى يوم القيامة، ولا تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمَّتي بالمشركين، وحتى تعبد قبائل من أمَّتي الأوثان، إنه سيكون في أمَّتي كذَّابون ثلاثون يزعم أنه نبيٌّ، وأنا خاتم النبيِّين لا نبيٍّ بعدي، ولا تزال طائفة من أمَّتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمرُ الله»[٢].

روى ابن ماجة: أن رسول الله ﷺ قال: «ستكون فتن يصبح الرجل فيها مؤمنًا ويُمسي كافراً، إلا من أحياه الله بالعلم»[٣].

وروى ابن ماجة أيضًا: أن رسول الله ﷺ قال: «كيف بكم بزمان يوشك أن يأتي، يغربل الناس فيه غربلة، وتبقى حثالة من الناس، قد مرجت عهودهم وأماناتهم فاختلفوا وكانوا هكذا؟ (وشبك بين أصابعه) قالوا: كيف بنا يا رسول الله إذا كان ذلك؟ قال:

(١) سنن أبي داود: ٥/ ٢٧٤، من كتاب الأدب، باب ما جاء في التشدُّق في الكلام، والمتشدقون هؤلاء من عناصر الإضلال الفكري يحسبهم الجاهل مثقفين من التشدُّق.. وهم جهلاء لا خلاق لهم!!.

(٢) سنن أبي داود: كتاب الفتن والملاحم: ٤/ ٤٥١ وقد أورد الترمذي حديثًا مختصراً عن ظهور دجَّالين كذَّابين قريب من ثلاثين ومعروف أن القيد بالثلاثين لمجرَّد الكثرة لا الحصر.

(٣) السنن: جـ٢ كتاب الفتن باب ما يكون من الفتن: ص ١٣٠٥ وقد أورده البخاري بلفظ آخر.

تأخذون بما تعرفون ، وتدعون ما تنكرون ، وتقبلون على خاصتكم وتذرون أمر عوامكم»[1] .

ويغربل الناس غربلة (أي يذهب خيارهم وعقلاؤهم ويبقى أشباه مثقفيهم وحملة الشهادات بلا معلومات، الذين يستعملون المعميات والرموز تعمية على الناس).

وروى ابن ماجة أيضًا أن رسول الله ﷺ قال : «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا فطوبى للغرباء»[2]. (حيث يسود الفسقة في معظم الأنحاء، ويحسّ الأتقياء بأنهم شواذ في مجتمعهم، ولا يصل إلى المناصب إلا من يبيعون ضمائرهم ويكونون مع رئيسهم أشبه بالتلاميذ في حضرة أستاذهم).

وروى ابن ماجة أيضًا: أن رسول الله ﷺ قال : «إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة، وهي الجماعة»[3]. . . إنه التخبط الفكري والجدل العقيم، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، وكأن التفرق هو الأصل، والتوحُّد هو الشَّاذ. . . لغياب القاعدة الفكريَّة الواحدة.

روى ابن ماجة: أن رسول الله ﷺ قال : «ذروني ما تركتم فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. فإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا»[4].

وروى ابن ماجة: أن الرسول ﷺ قال : «سيأتي على الناس سنوات خدَّاعات. يصدق فيها الكاذب ويكذب فيها الصادق. ويؤتمن فيها الخائن ويخون فيها الأمين. وينطق فيها الرويبضة قيل: وما الرويبضة؟ قال : الرجل التافه يتكلم في أمر العامة»[5].

(١) السنن : جـ٢ كتاب الفتن باب التثبت من الفتنة : ص ١٣٠٧ .
(٢) السنن : جـ٢ كتاب الفتن باب بدأ الإسلام غريبًا: ص ١٣١٩ .
(٣) السنن : جـ٢ كتاب الفتن باب بدأ افتراق الأمم : ص ١٣٢٢ .
(٤) السنن : جـ١ باب اتباع سنَّة رسول الله (: ص ٣.
(٥) السنن : كتاب الفتن باب شدَّة الزمان ط٢ : ص ١٣٣٩ وما أكثر التافهون الذين ينطقون في عصور التخلف والسقوط.

وهكذا يقف أئمة الضلال ومحترفو الجدل قادةً لمرحلة الضياع الفكري، ويؤازرهم المنافقون المتشدقون الذين يستخدمون علمهم في تبرير الأوضاع والتماس الأعذار للسقوط والساقطين، وفي تحريم الحلال وإباحة الحرام، وخلط الحقائق حتى لا تكاد جمهرة الأمة تعرف المعروف من المنكر . . . ويتصدر هؤلاء الساحات المختلفة، وميادين العمل المتقدمة، فيحجبون الحق، ويظهرون الباطل، وتذوى النماذج الصالحة، وتتألق النماذج الهابطة جاهًا وسلطانًا ومالاً . . . وتغدق عليها الأموال والألقاب والمناصب . . . فلا يكاد ينفذ أصحاب الحق إلى الحق . . ولا يكاد القابضون على الأمر يحسُّون بما يعانيه أهل الحق القابضون على الجمر . . . وتنقطع الجسور بين أولي العلم وأولي الأمر، فلا يبقى إلا الصِّراع الخافت والظَّاهر . . . وتتعرض السفينة الاجتماعيَّة كلها للضلال والضياع . . .

إن التمزُّق الفكري الداخلي للأفراد أو للأمم هو أول داء تصاب به . . . وعن طريق هذا الخلل الفكري تدخل صنوف الخلل السلوكيَّة نتيجة حتميَّة لخلل الفكر . . لأن سلامة الفكر هي الضامن لسلامة السلوك . . وهي السور الذي يحجز ويمنع . . . أو كما يقول أحد الفلاسفة: (إذا لم يكن الله موجودًا فكل شيء مباح).

ولن تستطيع الحواجز القانونية أو عوامل التخويف الأخرى أن تقف طويلاً أمام عواصف الغرائز . . . بل إن هذه القوانين البشريَّة سوف تضعف وتضعف لدرجة أنها – في مرحلة من المراحل – لن يكون لها عمل إلا أن تبرر الفساد وتقنّنه بل وتجعله حقًّا من حقوق الفرد . . . وتعبيرًا من تعبيراته عن حريته (الحيوانيَّة)!!

المرحلة الثانية: فساد الملوك

إن الآيات القرآنيَّة حاسمة الدلالة في ترتيب السلوك السيئ على الفكر السيئ، كما أنها حاسمة الدلالة على أن شيوع الآثام . . ليس سببًا . . وإنما هو (عقوبة) يصيب الله بها الأمم والأفراد تمهيدًا لأخذها وهلاكها . . . إنه الاستدراج الإلهي الذي يحقق الله به ناموسه الكوني في ألا يأخذ الناس بظلم وهم مصلحون، ولا يأخذهم إلا بعد أن

يمتعهم بنصيبهم المقدر من المتعة، حيث تتاح الفرصة لمن يريد أن يتمادى وتعميه فرص المتعة المتاحة، وتتاح الفرصة أيضًا لمن يبصر من وراء الحجب الماديَّة والاجتماعيَّة الحقيقة الأزليَّة فيثوب إلى رشده، ويعود إلى الحق قبل اللحظة الفاصلة . . .

إن القرآن يجيبنا بوضوح على (السبب الأساسي) لظهور الفساد في الأرض . . . يقول: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]. . . فسبب ما كسبه الناس من جنوح عن العدل وميل إلى الظلم، انتشرت موجات الفساد والانحراف عقوبةً لهم . . . تمهيدًا للساعة المرتقبة . . .

وتقول لنا آية أخرى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣].

وتقول آية ثالثة: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦].

السؤال الوارد هنا: لماذا يريد الله إهلاك القرية؟ والإجابة أن أهلها - بالضرورة - قد أصبحوا أهلاً لإرادته تلك بما استوجبوه من ضلال في فكرهم، وتبرير لترفهم وشعور منهم بأنهم إنما أوتوا ما أوتوا على علم عندهم، (كما هي فلسفة قارون) وليس بفضل الله وعونه . . . أو كما توضِّح آية قرآنيَّة أخرى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ [سبأ: ٣٤]، فهذه هي عادة المترفين في التَّاريخ، إنها مواجهة الهداة (بالكفر) . . . وعند ذلك يستدرجهم الله إلى المرحلة الثانية وهي (الفسق) الذي ولغوا فيه معتمدين على الأموال والأولاد التي يملكونها: ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبأ: ٣٥]!!

وذلك دون استفادة من دروس التَّاريخ الماضية . . . فضلالهم الفكري يعميهم عن رؤية كبريات الحقائق الكونيَّة والتَّاريخيَّة:

﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ [الأنعام: ٦].

وفي آية أخرى يكرر القرآن المعنى نفسه مقدرًا معطيات جديدة: ﴿كَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالاً وَأَوْلادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُم بِخَلاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [التوبة: ٦٩]... وهذه الآية تعالج بإيجاز المعالم الكبرى لمرحلة (الفسوق) وما يعتورها من فتن وأخلاق، ومن ثم تنتهي إلى المصير الحتمي الذي يئول إليه أمر هذه المرحلة... وهو الإحباط الكامل، والخسران الدائم.

ويقدم لنا (القصص القرآني) - الذي لم يفقهه المسلمون الفقه الحضاري الكامل - عددًا من التجارب البشريَّة التي دخلت مسيرتها إلى مرحلة (الذنوب) فكانت عاقبتها وخيمة...

فقوم نوح: ﴿مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَنصَارًا﴾ [نوح: ٢٥].

... وحتى ابنه أصابه الغرق لأنه ﴿عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود: ٤٦].

وعاد - قوم هود - أصابهم الريح العقيم حتى صاروا موتى كأنهم أعجاز نخل خاوية لأنهم: ﴿جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [هود: ٥٩].

وثمود - قوم صالح - أرسل الله عليهم الصيحة بسبب عصيانهم أمر نبيهم وعقرهم الناقة خلافًا لأمره ﴿فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ... وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [هود: ٦٥- ٦٧].

وجريمة قوم لوط معروفة، وهي من الخبائث المنكرة التي لا تليق بالجنس البشري،

بل إن الحيوانات تعف - بفطرتها - عنها، وقد أثبت الطب الحديث الآثار المدمِّرة لهذه الجريمة وعلى رأس آثارها الصحيَّة مرض (الإيدز) أي فقدان المناعة الجسدية. . ، أما أمراضها الحضاريَّة - اجتماعيًا وأخلاقيًا - فهي لا تقل خطورة عن (الإيدز) إذْ هي تفقد الحضارة مناعتها - أيضًا - في تحمُّل أعباء صناعة الحضارة، وفي خلق (الرجولة) و(الجدّ) اللازمين للبناء. . . يقول القرآن عن قوم لوط ﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِن قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ... فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ ﴿٨٢﴾ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾ [هود: ٧٨- ٨٣].

وأما مدين - قوم نبيّ الله شعيب - فقد ابتلوا بذنب آخر. . لقد كان دأبهم بخْس الناس أشياءهم ونقص المكيال والميزان، وهو ظلم مبين. . . وقد حاول شعيب إصلاحهم لكنهم رفضوا فحقَّت عليهم عقوبة الله ﴿وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ ﴿٩٤﴾ كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ﴾ [هود: ٩٤، ٩٥].

وكانت عاقبة فرعون وأتباعه الغرق لكفرهم وانغماسهم في المعاصي. .

ويعقِّب القرآن على هذه الأمم وما أصابها. . . بعد أن تسردها علينا سورة هود في إيجاز وتعاقب تاريخي بليغين. . يعقب القرآن (بالعبرة) العامة التي انتهت بهذه الأمم وتجاربها إلى نهاية واحدة. . . هي السقوط في هاوية الهلاك الشامل والدمار الكامل. . . يقول القرآن: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْقُرَىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ ﴿١٠٠﴾ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ... - وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: ١٠٠- ١٠٢].

إن السلوك الأخلاقي المنحرف هو طريق الانهيار الحضاري، وليس الضعف المادِّي أو (التقني). . فالأخلاق القائمة على أساس عقدي وفكري سليم - وليست الأخلاق النفعية (البرجماتية) - هي الطريق الصحيح للحضارة. . . ولقد أشار العلاَّمة ابن

خلدون إلى هذا الأمر، وذكر أن رقي الأمم لا يتحقق بتوافر القوة المادية أو رقي العقل (العلمي أو العملي غير المرتبط بفكرة أخلاقيَّة) بل بتوافر الأخلاق الحسنة[1].

ويوضح الفيلسوف (غوستاف لوبون) قيمة المعيار الأخلاقي فيقول: «إن الانقلاب يحدث في حياة الأمم بالأخلاق وحدها، وعلى الأخلاق يؤسس مستقبل الأمة وحياتها الحاضرة، وحظ العقل والقلب في بقاء الأمة أو سقوطها قليل جدًا، وعندما تذوى أخلاق الأمة تموت مع وجود العقل والقلب، اللذين ربما يكونان متقدمين في نواحٍ عملية كثيرة... فعلى الأخلاق وحدها يقوم نظام الجماعة الإنسانيَّة، وهي - أي الأخلاق - أساس الدين»[2].

وقد ساق الدكتور لوبون عددًا من الأمثلة لبيان تأثير الأخلاق في قيامها أو سقوطها، من بينها حال الأمة الرومانيَّة التي سقطت وهي أقوى من أسلافها في الناحية العقلية إلا أنها أضعف في النواحي الأخلاقية...

وأيضًا فقد استطاع الإنجليز بجيش قدره ستون ألفًا استعباد ثلاثمائة مليون هندي لاستقامة أخلاقهم [فيما بينهم فقط!!] مع أن كثيرًا من سكان الهند كانوا يشبهون الإنجليز في النواحي العقلية، بل كان البعض يرجحهم في المباحث الفلسفيَّة[3] [بل والدينيَّة]...

وقد نسي (لوبون) أن يقدِّم النموذج الإسلامي الذي قضى على الروم وفارس، ولم يكن له من سلاح في النصر إلا إيمانه ورسالته الأخلاقيَّة... أما حالته العقلية (أي التقدم الماديّ والفنّي) فلم يكن قد وصل إليهما بالتأكيد...

ويذكر لنا أحد علماء الهند[4] الأفاضل الفرق بين الأخلاق التي يقصدها (غوستاف

---

(١) المقدمة.

(٢) السنن النفسية لتطور الأمم ترجمة عادل زعيتر بتصرف (فصل الأخلاق).

(٣) المكان السابق.

(٤) محمد تقي الدين الأميني (كتاب رقي الأمم وسقوطها).

لوبون) وبين الأخلاق الإسلاميَّة . . فالأخلاق القرآنيَّة التي يريد الإسلام إحداثها في الأمة لا ينحصر أثرها في نطاق تلك الأمة بل تتسع دائرتها لتشمل الإنسانيَّة كلها .

- وفي هذه المرحلة . . . مرحلة (الذنوب والفسوق) كثيرًا ما تكون هناك فسحة من الزمان كي تعطى الأمة أو الجماعة فرصة الرجوع إلى الحق، وتعالج أسباب انهيارها . . . فإذا ظهر أنها وصلت إلى مرحلة الانغلاق الكامل، والطمس على القوى الواعية فيها، واختلاط المعايير في أيديها . . . فقد تعطى فرصة أخرى استدراجيَّة لتقع أكثر في الأوحال، وتستحق الأخذ الأليم الشديد .

ويعبر القرآن عن هذه الحالة . . . يقول الله تعالى : ﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً ﴾ [الأنعام : ٤٤]، ويقول أيضًا : ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [آل عمران : ١٧٨] .

﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴾ [الأنعام : ٦] .

وتتميز سلوكيَّات هذه المرحلة ببعض الأخلاقيَّات المسيطرة على الناس . . .

- فمن أخلاقيات هذه المرحلة (عدم التفرقة بين الحلال والحرام) . . . «يأتي على الناس زمان لا يبالي المرء ما أخذ منه أمن الحلال أو من الحرام»[١] .

- ومن الأخلاقيَّات السائدة (محاباة الكبار) وعدم خضوعهم لشريعة الله العادلة وكثرة الوساطات والرشاوى «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ»[٢] .

(١) رواه البخاري (كتاب البيوع) .

(٢) رواه البخاري : كتاب بدء الخلق .

- ومن الأخلاقيَّات السائدة (التجرؤ على الفتوى) في دين الله بلا علم ولا هدى «يأتي آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من قول خير البريَّة ، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية لا يجاوز إيمانهم حناجرهم»[1].

- ومن أخلاقيات هذه المرحلة العكوف على (وسائل الترف) واستحلالها «ليكوننَّ من أمَّتي أقوامٌ يستحلُّون الحر والحرير والخمر والمعازف»[2].

- ومن الظواهر الشائعة (عدم البركة في الأعمار) والأوقات وقلة الإنتاج والشح والاستهانة بالدماء الإسلاميَّة حتى تكون أرخص الدماء في الأرض «يتقارب الزمان وينقص العمل ويلقى الشح ويكثر الهرج قالوا: وما الهرج؟ قال: القتل القتل»[3].

- ومن الظواهر (سيادة بعض المجرمين) السفهاء الذين ينتسبون إلى قريش، ويعتبرون هذه النسبة سندًا يملكون به الأمة الإسلاميَّة ويلعبون بحاضرها ومستقبلها. . . «هلكة أمتي على يدي غلمة من قريش»[4].

- ومن الظواهر (الإعلان) بالخمور والزنا - تحت حماية القانون الوضعي السائد - وارتفاع كفة الجهلاء وانزواء العلماء «من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل ويشرب الخمر ويظهر الزنا»[5].

- ومن الظواهر بروز (النساء متبرِّجات) سافرات مستعلنات بالإثارة «أيَّما امرأة استعطرت فخرجت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية»[6].

- إن هذه المرحلة هي المرحلة التي يقل فيها العمل ويكثر الجدل، وتقل فيها الصراحة والوضوح، ويسود الملق والنفاق ومظاهر الشرك المختلفة، ويكون اتباع الباطل وأهله هو الغالب حتى على كبار العلماء والمفكرين، إذ إنهم يخضعون لضغوط المناصب والأموال. . .

(١) البخاري: باب علامات النبوَّة.
(٢) البخاري: كتاب الأشربة.
(٣) البخاري: كتاب الأدب.
(٤) البخاري: كتاب الفتن.
(٥) البخاري: كتاب العلم.
(٦) رواه النسائي.

إن الناس جميعًا قد يسلمون بصحة أصولهم الفكريَّة لأمتهم، لكن لا يوجد لديهم اليقين القلبي ولا الاستعداد للتضحية، إنهم أقرب إلى النفاق، وهم يريدون إيمانًا لا يدفعون له أي ثمن ولا يعوقهم عن أي مصلحة ماديَّة أو معنويَّة. . .[1] وإلا فالصمت أو ممالأة الفاسقين والضالِّين هو الطريق. . . أو البحث عن مخرج لوضعهم بإخضاع النصوص للباطل، وتلفيق آراء وتبريرات لوضعهم المزري. . . وهكذا تظهر صور كثيرة من سيطرة العادات والتقاليد القديمة، واتباع هوى النفس والتعلُّق باللذات الدنيويَّة وعدم الانضباط والتذبذب الدائم بين القول والفعل. . . وهذه الحالة أشار إليها الرسول ﷺ بقوله: «أربع من كنَّ فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت عليه خصلة من النفاق ولو صلَّى وصام وزعم أنه مسلم: إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتُمِنَ خان، وإذا خاصَم فجر»[2].

ولئن كانت المرحلة الأولى (وهي مرحلة الفساد الفكري والخلل العقدي) تتميز بالضلال وظهور أئمة الفساد الذين يدعون الناس إلى الباطل ويبررون كل منكر ويخضعون مبادئ الصراط القويم للمسار المنحرف بواسطة التأويل. . . فإن مرحلة الذنوب تتميز بأنها مرحلة انتشار وسائل الترف ، وخضوع الأفكار للأشياء، وبروز العوامل الماديَّة التي تهوي المجتمع إلى قاع الاستهلاك، حتى تصبح الثانويات والكماليَّات جزءًا أساسيًا في حياته.

وفي هذه المرحلة يتبلَّد الإحساس (وما تغني الآيات النذر) وتنغمس القيادات والشعوب في ترف مزر، وتتحول العلاقة بين الحكام والمحكومين إلى (علاقة ماديَّة مطلقة) فمادام الحكَّام يوفرون للشعوب حاجاتها التي يطمعون فيها فهي عنهم راضية حتى ولو دمروا الأخلاق، وكانوا يمشون سيرة معوجة. . . وفي مثل هذه الحياة المترفة يكثر المفلسفون للفساد والمبررون له. . . وأكثر الفلسفات التي تنتشر تؤيد إشباع

(١) محمد تقي الأمين: سنن الله في الرقي والانحطاط (بالأوردية).

(٢) رواه مسلم.

الغرائز، وتدعو إلى الانفتاح على الترف المادي، وتزين للناس توفير كل سبل الحياة الماديَّة. . ولا مكان في هذه الحياة للآخرة، ولا لعالم القيم العليا، ولا لدعوات التسامي والتضحية والإيثار والجهاد. . . بل تقف الماديَّات وحدها هي الأمل وهي القيم العليا والغاية المرجوَّة. . ويقول القرآن مصورًا هذه الحياة الماديَّة بكل أبعادها:

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ [آل عمران: ١٤]، ويقول القرآن أيضًا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ (٣٤) وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبأ: ٣٤، ٣٥].

إنها مرحلة (سيطرة الأشياء على القيم والأفكار). . . وهي مرحلة التردد والتذبذب في كل شيء. . . فالحق قد يكون معروفًا بوضوح، لكن الأمة المنغمسة في الترف لا تعطي الحق إلا بعض الكلمات في بعض المناسبات، أو تجعله أشبه ما يكون «بالشعارات». . لكنه بعيد عن عالم التطبيق. . . إن ضغط «الأشياء» – وشتَّى مظاهر الترف على العقول والسلوكيَّات تحول دون تطبيق الحق المعروف. . . وإن السواعد المترفة تضعف عن تحمُّل واجبات الحق المعروف والواضح. . . وتظهر – في الطريق – فلسفات تحاول تبرير هذا الوضع. . . بل والنظر إليه على أنه (التقدم) فتصبح المهرجانات والمباريات والمسابقات والاحتفالات وما يصحبها من صور البذخ والإسراف واللهو وتمجيد التافهين. . . تصبح أكبر وسيلة للتعبير عن حالة (التحضُّر). . . وقد يخدع بعض العقلاء أنفسهم فيحاولون مهادنة هذه الأوضاع أو الرضا بها وتبريرها. . وتعلمنا مسيرة الرومان أن حضارتهم في عصر النشأة والقوة كانت تتميَّز بقلَّة الرغبات والحاجات، وكانت عقيدتهم قويَّة لدرجة أن كل أفرادهم كانوا مستعدِّين للتضحية. . . لأن قيمة الحياة (مع قلة الحاجات والرغبات) تصبح هينة، وترتفع أسهم القيم العليا. . .

ومن خصائص هذا الوضع جفاف منابع الإرادة، وقلة الخيال السامي الذي يحدو بناة الأمم عادة وصنَّاع الحضارات، وتنحصر الآمال في (اللحظة) وفي إطار (العمر المحدود) الذي يراد الاستفادة منه في المتعة إلى أقصى الحدود دون تفكير في المستقبل، حتى في المستقبل القريب، ودون تفكير حتى في الأخطار المحيطة بالأمَّة، والتي عادة ما تكون قويَّة جدًا في مثل هذه الظروف . . .

[لنتذكر حالة ملوك الطوائف في الأندلس وتربص نصارى الشمال الإسباني بهم، ولنتذكر قبلهم حالة الرومان كما صورها جيبون أثناء سقوط الإمبراطورية الرومانية، وإحاطة الجرمان بها، ولنتذكر حالة معاصرة وهي حالة العرب والمسلمين الآن وإحاطة القوى اليهوديَّة والصليبيَّة والشيوعيَّة والهندوسية بهم].

- ومن السمات المميزة لهذه الحالة أيضًا ظهور فجوة كبيرة بين الطبقات، ففي ظل الترف تظهر طبقة تصل إلى تكديس معظم الثروة، ويبدو الفرق شاسعًا بينها وبين سائر المجتمع . . . وتظهر طبقة قادرة على أن تعيش بلا عمل طول حياتها، لأن تكديس الثروة ينتهي إلى أن هناك أجيالاً من أبناء أو أتباع المترفين تكون قادرة - ومقبلة - على الحياة المترفة دون جهد لعشرات السنين أو لأكثر من ذلك . . .

ومثل هذه الثروة لا يمكن أن تمتلك بالعمل . . بل تكون لها طرق من الحيل الشرعيَّة المبغوضة أو غير الشرعيَّة . . وهي تجنح إلى الاكتناز أو التكديس (وأكل الأموال بالباطل) على غرار ما كان يفعله الأحبار والرهبان:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤].

ومن خصائص هذه المرحلة ذهاب روح الإخلاص والصدق، وفقدان قوة الإرادة واستسهال الطرق السريعة الوصول - صحيحةً كانت أو غير صحيحة - ومع ذهاب الإخلاص والإرادة يغلب الشكل على المضمون، ويصبح المجتمع مهتمًا بالنواحي

الشكليَّة على حساب الجوانب الحقيقيَّة، وحتى التديُّن يصبح شكلاً ومظهراً أكثر منه حقيقة ومخبراً، بل يصبح وسيلة لكسب الدنيا وليس لإصلاحها، وتظهر النواحي الطائفية[١]، ولا تصبح العقيدة والعمل النافع هما ميزان الخير والشر، بل يصبح الانتماء الطائفي أو العرقي أو الحزبي أو العنصري أو الوطني هو الأصل. . . وهو يغفر لأصحابه كل زلأتهم وإهمالهم.

ومن آثار مرحلة الترف على الكيان الإنساني تدمير العاطفة البشريَّة والابتلاء بقسوة القلب وغلظته. . . وعندما تصل القلوب في أمة إلى مرحلة غلظة القلوب وقسوتها تفقد الأمة كثيراً من وشائج الرحمة وأواصر التراحم، ولا يستجيب الناس للحق إلا على مطارق الموت لغرورهم وفساد قلوبهم. . . ويتجرأ السفلة القساة على المصلحين الهداة، ولربما يبحثون لهم عن مثالب وتهم يسكتونهم بها، وينتشر العناد والمكابرة ومظاهر الصراع الغليظة، وينزوي الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، وتصبح (القوة) و(الثروة) و(الأنانيَّة الفرديَّة) و(الأثرة) هي القيم المسيطرة، ويضطر الضعفاء - وهم الغالبيَّة - تحت ضغط هذه القيم الغالبة - إلى الملق والنفاق والكذب والسلبية. . .

وهذه هي قيم (الوهن) التي يدفع إليها هذا الوضع الزري، وتدفع إليها غريزة (حب الدنيا وكراهية الموت) كما ورد في حديث رسول الله[٢] فتسود المجتمع روح الاستهانة والاستكانة وكراهية العمل، ويصبح أفراد المجتمع (غثاء كغثاء السيل) ولا ينجو أحد - إلا قلة قليلة - من هذه الروح العامة. . حتى العلماء والمفكرون لا يتورَّع بعضهم عن تطويع الدين لتبرير الأحوال وتحريف الكلم عن مواضعه، وهكذا تصبح النظرة (الماديَّة والنفعيَّة والحسيَّة) هي سمة هذه المرحلة البارزة. . . وهي الروح العامة المهيمنة على الحياة الفرديَّة والاجتماعيَّة، وتحاصر - في المقابل - الاتجاهات الأخلاقيَّة والروحيَّة، ولربما سخر الناس من أصحابها، أو نظر إليهم على أنهم جاءوا في غير زمانهم أو أنهم الطبقة الدنيا في المجتمع.

(١) سنن الله في التقدُّم والتخلُّف: محمد تقي الأميني (بالأوردية).
(٢) رواه أبو داود.

وقد يدفع هذا بعض العاملين في حقول الخير إلى أن يتلمسوا لأنفسهم طرقًا في الحياة تقربهم من الوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي يتمتع به أنصار النظرة الماديَّة. . . وبهذا التلمس يفقدون مكانتهم النفسيَّة والفكريَّة، وتخلع عنهم أردية القيادة الصالحة، ويحار الناس بين قوى ماديَّة مستعلية، وقوى روحية ضعيفة مستخزية. . . وتصل الحضارة إلى مرحلة الانحطاط الفكري والأخلاقي والاجتماعي الشامل.

المرحلة الثالثة: مرحلة الانهيار

في هذه المرحلة تبدأ الحياة الاجتماعيَّة بالتعرُّض للضربات الداخليَّة والخارجيَّة نتيجة اختلال نسيجها الداخلي وتمزُّق كيانها الفكري والنفسي. .

لقد ظنَّ الناس أنهم سيفلتون من الناموس الكوني، أو أنهم - لمجرَّد أنهم يهود أو نصارى أو مسلمون - لن يتعرضوا للجزاء الحتمي، ولربما تمنَّوا أن يكونوا - وحدهم في سلسلة الحضارات - الحلقة التي لا تخضع للناموس الكوني. . . لكن حركة التَّاريخ تمضي - بقدر الله - إلى غايتها متجاوزة أمانيهم التافهة:

﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣]، لقد أصبح البناء الاجتماعي هشًا يقوم على أسس فاسدة. . . فلا أمل - بالتالي - في علاجه، بل لابد من إسقاطه ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [التوبة: ١٠٩] ولقد اختلَّ النسيج كله واختلطت المعايير، وتقطَّعت خيوط الأخلاق ﴿وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُوْلَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد: ٣٥]، فلم يبق إلا أن تتهاوى الضربات من الخارج ومن الداخل. . . وللإشارة إلى الضربات التي تهوي من الخارج يقول الحديث النبوي الشريف: «يوشك الأمم أن تتداعى عليكم كما

تداعى الأكلة إلى قصعتها، فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنت يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعنَّ الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفنَّ الله في قلوبكم الوهن... فقال قائل: يا رسول الله: وما الوهن؟ قال: حبُّ الدنيا وكراهية الموت»[1]...

وأما الضربات من الداخل فتتمثل في الفتن والمشكلات التي تقع بين المسلمين من داخلهم، حيث تتفتت وحدتهم، وينقسمون شيعًا وأحزابًا، تتوزعهم الأفكار والمذاهب والأطماع وتظهر لهم الأقليَّات المعادية للإسلام حقيقتها.. فعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقوم الساعة حتى يكثر الهرج، قالوا: وما الهرج يا رسول الله؟ قال: القتل القتل»[2] ويصبح (القتل) هو الشيء الشائع في كل الأيام... حتى لا يدري الناس فيم يقتلون أو فيم يقتلون... ويقول الرسول أيضًا: «والذي نفسي بيده ليأتين على الناس زمان لا يدري القاتل في أي شيء قتل، ولا يدري المقتول على أي شيء قتل»[3].

وهكذا تتعاون ضربات الداخل والخارج على إزهاق هذه الحضارة التي فقدت شروط البقاء، وفقدت فيها الروح مكانتها، وضاع العقل، واختل الميزان في يد الإنسان، وانهارت الحقوق الآدمية للفرد، وطغت الجماعة ممثلة في حزب أو دولة، وأصبحت الأخلاق بلا رجال يحمونها وأصبحت الحضارة - في مجموعها وفي عناصرها الأساسيَّة - غير مؤهلة للبقاء!!.



(١) رواه أبو داود.

(٢) رواه مسلم.

(٣) رواه مسلم.



الفصل الثامن

شروط التكون الحضاري

[الحضارة قبل أن تولد]

شروط التكوُّن الحضاري

الحضارة قبل أن تولد:

إن أساس المشكلة في منهج الذين يتناولون بعض أبعاد قضية «التفسير الإسلامي للتاريخ»، وربما غيرهم من هؤلاء الذين يعالجون قضية تفسير التَّاريخ بوجه عام، أنهم يتخطون مرحلة ضرورية، لا سبيل إلى تخطِّيها، عند البحث في المسألة الحَضاريَّة، إن بعضهم يتحدث مباشرة عن القوانين التي من شأنها أن تضع (حالة حضارة)، وعن الشروط والقيم التي يتطلبها جنين الحضارة، حتى يصل إلى الوجود قادرًا على الحياة والاستمرار، لكن الأهم من ذلك - في رأيي - هو أن نتحدث عن ذلك «الرحم الشرعي» الذي تولد فيه الحضارة، إنه ذلك المكان المكيَّف تكييفًا خاصًا يمكنه من أن يعطي القوانين والشروط فرصة الفاعليَّة والإيجاب.

ونحن لن نبحث في قضية «النطفة» التي وضعت في الرحم الشرعي؛ لأننا - في إطار التفسير الإسلامي للتاريخ بوجه خاص - نؤمن بأن هذه المواد الخام التي تصاغ منها الحضارة، سواء أطلق عليها الوقت والتراب والإنسان[1]، كما ذكر العلاَّمة مالك بن نبي، أو أطلق عليها التفاعل بين إرادة الله وسننه، وإبداع الإنسان وحريته، أو الحوار الدءوب بين الإنسان والطبيعة حتى يتمكَّن الأول من السيطرة على الثانية كما ذكر الدكتور عماد الدين خليل[2].

سواء هذا أو ذاك، فإننا نؤمن بأن هذه المواد الخام إنما هي هبة من الله، جاءت لتعطي الإنسان القدرة على تحمُّل مسئوليَّة صناعة حضارته الإنسانيَّة على أرض الله، وفي حدود الزمان والمكان المتاحين، ولا لزوم إذن لنذهب كما ذهب ابن جرير الطبري، وعبد الرحمن بن خلدون، وحتى عماد الدين خليل إلى البحث في (ميتافيزيقا) نشأة

(١) انظر: شروط النهضة فصل من التكديس إلى البناء.

(٢) انظر: التفسير الإسلامي للتاريخ فصل المسألة الحضاريَّة.

الكون، والأرض، وخلق آدم. . . وإنما حسبنا أن ننهج منهجًا وسطًا، نراه أقرب إلى الهدف، فنبدأ قضية ميلاد الحضارة من حيث تولد الحضارة فعلاً، أي من نقطة المكان والظروف والمناخ التي يمكن فيها بتأثير قوانين الاحتكاك الحضاري بين المواد الخام - أن تولد الحضارة وتخرج إلى الحياة قادرة على النمو والاستمرار.

- في رحم الحضارة، أي في ذلك البيت المصون العفيف، حيث لا سبيل إلى التيارات الخارجيَّة، ولا التأثيرات القويَّة التي يمكن أن تقضي على النطفة الضعيفة. . . في ذلك البيت الذي تقوم على حراسته أعراف وتقاليد وقيم ووسائل حماية لا سبيل لحصرها. . . تستطيع بويضة الحضارة أن تجد الظروف الصالحة لكي تبدأ نموها، وكما تحتاج النطفة - في طريق تحولها إلى مضغة ثم علقة - إلى جدار تلتصق به، وتعمل مع خلاياه، فتجعل حول الجنين غلافًا فوق غلاف (في ظلمات ثلاث) ولكل غلاف وظيفة محددة، أحدها: يقوم بالتغذية وتكون (المشيمة). وثانيها: يقوم بالحماية من احتمالات أي تأثير خارجي مفاجئ. وثالثها: يتولى تطوير عملية نمو الجنين - كما تحتاج النطفة إلى هذه الظروف الصالحة للوقاية والتطوُّر، كذلك فإن (بويضة الحضارة) تحتاج إلى (رحم شرعي) مركب هذا التركيب ذاته، بحيث تستطيع تكوين خصائصها، وملامحها، وتخطي مراحل ضعفها، حتى تستوي خلقًا آخر قادرًا على الدخول في مرحلة الميلاد الحضاري.

- وتولد الحضارة - أية حضارة - حاملة معها خصائص نموها تبعًا لظروف النمو التي عاشتها في مرحلة وجودها في الرحم؛ فمن هنا تحمل الحضارة معها خصائصها الوراثيَّة التي لا تنفك عنها، وكم هو خطير - كل الخطورة - أن يكون في تكوين الرحم مرض أو قصور. . . إن هذا يعني أن تولد الحضارة، وفي بنائها القصور والانحراف، وقد يكون العلاج شبه متعذِّر!!

وأمامنا تجربة خطيرة ظهرت في التَّاريخ بهذا الشكل المشوَّه:

فإن (المسيح) في حدود المساحة التَّاريخيَّة التي عاشها والمبادئ التي جاء بها إنما كان

جملةً غير تامَّة، بحيث سمح بعض المؤرخين لأنفسهم حتى في التشكك في وجوده التَّاريخي نفسه، ومن عجب أن الذين تبنوا هذا الشك لم يكونوا من أعداء المسيحيَّة، بل هم من أبنائها المخلصين المبالغين الذين هداهم اجتهادهم الخاطئ إلى أن المسيحيَّة نشأت مرتبطة بأسطورة مدارها المسيح - بوصف ذلك المسيح شيئًا يرمز إلى الله في علاقاته بالناس - وفي اعتقادهم، ومعهم المؤرِّخ (شفايترز) ودعاة الحركة الكاثوليكيَّة العصريَّة، وأنصار الإيمانيَّة الرمزيَّة - أن الاتجاه المسيحي من التَّاريخ لم يعتمد على أية أحداث تاريخيَّة، مما تزعمه العقيدة التقليديَّة[1].

والحق أن المسيح كان يؤمن بطبيعة دوره وحجمه، وهو لم يخدع القلَّة التي تبعته عن هذه الحقيقة، بل قال لهم:

«لكنِّي أقول لكم الحق - إنه خير لكم أن أنطلق؛ لأنه إن لم أنطلق لا يأتيكم [المعزّي] ولكن إن ذهبت أرسله إليكم - ومتى جاء ذاك يبكّت العالم على خطيّة وعلى برّ وعلى دينونة - أما على خطيّة فلأنهم لا يؤمنون لي، وأما على برّ فلأنّي ذاهب إلى أبي ولا ترونني أيضًا، وأما على دينونة فلأن رئيس هذا العالم قد دين، إن لي أمورًا كثيرة أيضًا لأقول لكم ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن. وأمَّا متى جاء ذاك روحُ الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق»[2].

وقد توالت الأحداث بعد وفاة المسيح، بما أضاع هذه المعلومات القليلة التي عرفت عن المسيح، وشوّهت المبادئ العامة المحدودة التي أريد بها مجرَّد هداية «خراف بيت إسرائيل الضَّالة»[3]، وليس صياغة حضارة كاملة ممتدة في التَّاريخ البشري.

وظهر القصور لكل ذي رأي علمي في طبيعة تكوين المسيحيَّة الأساسي!! - ويصوِّر «كرين برنتن» في كتابه الكبير «أفكار ورجال - قصة الفكر الغربي» هذا التشوُّه

(١) انظر: آلبان ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ١١٩.

(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح السادس عشر: ٧/ ١٤.

(٣) إنجيل متَّى الإصحاح الخامس عشر: ٢٤.

والغموض في البناء الأوَّلي والفطري في الحضارة المسيحيَّة فيقول: «إننا نتساءل أولاً: هل زعم يسوع التَّاريخي أنه ابن الله أو أنه الله ذاته؟ لقد لقي رجال الدين المسيحي مشكلات عسيرة في سنوات تكوين الكنيسة في إيجاد حل مُرْضٍ لما عُرف فيما بعد بمشكلات المسيحيَّة في الأناجيل الأربعة، وهي القصص التي رواها (متَّى، ومرقص، ولوقا، ويوحنَّا»[1].. ويستطيع المرء إذا أخذ بالتفسير التَّاريخي الطبيعي لمصادر (العهد الجديد) أن يزعم أنَّ يسوع لم يدَّعِ لنفسه الألوهيَّة قط، وأن العبارات التي فهم منها هذا إنما رُويت محرَّفة أو استعملت مجازًا، وأن يسوع في الواقع لم يكن يهتم بعلم الدين أو بالديانة المنظمة حقًا، وإنما كان شديد الاهتمام بحثٍّ إخوانه من البشر على أن يعيشوا الحياة البسيطة فوق الأرض، بل لقد غالى بعضهم[2] فقالوا: «إن يسوع كان مزورًا عن عمد دجَّالاً يبرئ المرض بالطبيعة، والمهم في هذا الصدد هو أنك إذا اعترفت بأن مصادرنا ناقصة وغير دقيقة لا تستطيع أن تستبعد استبعادًا كاملاً أي تفسير لشخصية يسوع تبدو ممكنة ومعقولة من الناحية الإنسانيَّة»[3].

فهكذا يصوِّر مؤرخ ومفكر أوربي المأساة التي تعرض لها جنين المسيحيَّة، وهي في الرحم، بحيث إنها - في أساسياتها - نشأت مشوَّهة، ومهَّد هذا لليهودي (شاءول) الذي عرفه الناس باسم (القديس بولس) - أن يضيف عناصر ومواد شاذَّة إلى عناصر المسيحيَّة الأساسيَّة[4]، كما مهَّد هذا للإمبراطور قسطنطين أن يشوِّه ما تبقَّى من عناصر المسيحيَّة، وأن يمزج بينها وبين كثير من التعاليم الوثنيَّة الروحانيَّة، وذلك خلال مجمع نيقية سنة ٣٢٥م[5].

---

(١) نلاحظ هنا افتقاد المسيحيَّة لكتاب مقدس تلقاه المسيح نفسه، وروى عنه، وهذا أول باب من أبواب الخلل في مرحلة التكوين والنشأة لميلاد الحضارة.

(٢) أي بعض المسيحيين. (٣) قصة الفكر الغربي: ص ١٧٧، ١٧٨.

(٤) انظر: هـ. ج. ويلز (نقلاً عن فتحي رضوان: مع الإنسان في الحرب والسلام): ص ١٩، وانظر كرين برنتن، رجال وأفكار: ص ١٨٠ وقد ألَّف (نبتام) الإنجليزي الثائر كتابًا ضد بولس أسماه (يسوع لا بولس) ودلالته لا تخفى.

(٥) انظر: ج. م. هسِّي: العالم البيزنطي: ص ٩٢ وما بعدها.

- ومن هنا فلم تنشأ في التَّاريخ حضارة نستطيع أن نطلق عليها - بحق - (الحضارة المسيحيَّة) على الرغم من شيوع هذا المصطلح، وبخاصَّة عند (أرنولد توينبي) ومالك بن نبي، وإنما نشأت حضارات ذات نزعات ماديَّة غربيَّة الطابع، عليها قشرة رقيقة من المسيحيَّة تشبه أن تكون «نوعًا من الديكور» زين به قسطنطين (روماه) القديمة[1] كما تزين - الحضارة الماديَّة الغربيَّة الحديثة - جدرانها الماديَّة السميكة به أيضًا.

- فنقاء (رحم الحضارة) وعدم اختلاط العناصر فيه بين أصيلة ووافدة - إذن - هو الشرط الجوهري لضمان نموّ حضارة ذات خصائص مستقلَّة ولضمان اطرادها وانبعاثها المتجدِّد في التَّاريخ.

ولعلَّه من المهم في هذا المجال أن نتساءل: كيف يتحقق النقاء والصحَّة في رحم الحضارة؟ وكيف يمكن سلامة عملية التكوين الأولى للحضارة؟

ونحن نرى أن الإجابة عن هذين السؤالين معًا تكمن في تلك المرحلة التي نعتقد أهميتها، وضرورة أسبقيَّتها، وحتميَّة تمهيدها لكل حضارة.

وهذه المرحلة كما يمكن البحث عنها، ووجودها، في كل شخصية مبدعة ظهرت في التَّاريخ، نستطيع أن نبحث عنها، وأن نجدها كذلك في كل حضارة فرضت نفسها على التَّاريخ.

ونحن نستطيع صيانة هذه المرحلة التمهيديَّة الضروريَّة لكل قائد مبدع، ولكل حضارة في العبارة التالية:

«إن جرثومة الحضارة الجديدة لا يمكن أن تنمو بين الفضلات العفنة التي تبعثرها حضارة سابقة في مرحلة الانهيار، وكما لا يلد الانغماس في الوحل قلبًا نظيفًا أو عقلاً مستقيمًا، فكذلك لا يمكن تحقيق صفاء قلبي أو عقلي وسط أوضاع متردية نفسيًا وفكريًا».

---

(١) المرجع السابق: ص ٢٨، وعرضنا هذا يخالف كثيرًا أفكار الأستاذ «مالك بن نبي» عن الحضارة المسيحيَّة، كما يخالف منهج (أرنولد توينبي).

«ولا حل ثمة إلا [بالاعتكاف][1] أو [الاعتزال والمراقبة] أو بناء [جدار خاص] يحمي الجرثومة الغضَّة من الانسحاق العاجل أو نقل أمراض البيئة، أو حمل بعض خصائصها، أو فقدان النمو الذاتي المستقل».

- فيوسف بن يعقوب - عليهما السلام - عندما أحسَّ بقدرته على تسلُّم مقاليد الأمور، وقال لملك مصر: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥] كانت هناك مرحلة تمهيديَّة مرَّ بها يوسف، هي مرحلة السجن:

﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف: ٣٣] والغريب أن (يوسف) (يلفت نظرنا إلى حقيقة غريبة في حواره مع زميله في السجن، وذلك حين يقول لهما: ﴿ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٣٧]، ففي السجن تعلَّم وجاءته الهداية، وتخرج منه (حفيظًا عليمًا) مؤهلاً ليكون على خزائن الأرض.

- وفي قصة موسى (نجد الأمر نفسه، فطالما كان موسى في وسط المجتمع المصري، وطالما كان يعيش في قصر فرعون، كان لا يزال ينتصر للذي من شيعته على الذي من عدوّه، حتى إذا ما ائتمر به الملأ ليقتلوه خرج هاربًا من مصر إلى أرض مدين، وهناك، في ظل الرجل الصالح شعيب، وفي حياة هادئة غامضة، أغلب الظن أنها تشبه سائر فترات الاعتكاف والاعتزال التي يمر بها الأنبياء وصنَّاع الحضارات - استطاع موسى خلال سنوات عشر أن تستقر في فكره الموازين، وأن يصبح الوعاء الصالح لتلقي الأمانة العظمى، فلما انتهى الأجل، وأخذ في العودة إلى مصر جاءته الرسالة حين آنس من جانب الطور نارًا!!

(١) أطلق توينبي مصطلح الاعتكاف إطلاقًا عامًا وعابرًا في مراحل نمو الحضارة، وهو يسميه (الاعتكاف والعودة)، أما نحن فنركز على الاعتكاف في مرحلة نشأة الحضارة، ونعتبره أساس هذه المرحلة وما يليها من طوابق النمو، أما الاعتكاف في مراحل النمو كما استخدمه توينبي فمهمته أقل بكثير من مهمة الاعتكاف في مرحلة النشأة (انظر منح خوري - التَّاريخ الحضاري عند توينبي: ص ٣٦).

وفي حياة محمد - عليه الصلاة والسلام - كانت فترة إقامته في غار حراء، منذ حبب إليه الخلاء، وهي الفترة التي استكمل فيها الرسول بناءه النفسيّ واستعداداته التجريبية وخبراته التي بنتها السنون الطويلة، والأعمال التي غطَّت كل المساحات. . . كان يصنع - بمشيئة الله - اللمسة الأخيرة الحاسمة للإنسان الذي سيغدو نبيًا عمًا قريب، إن عزلة رسولنا وانقطاعه، واتساع مساحات هذه العزلة والانقطاع، عكسًا إزاء طغيان الجاهلية، وطردًا تجاه يوم الوحي، كانت بمثابة الإرهاص الأكبر والأخطر والأخير، في الوقت نفسه، إلا أن موعد القطاف قد حان، وإن هذه الشخصيّة التي ربتها عناية الله في مدى أربعين سنة، قد غدت على استعداد تام للتلقِّي والاتصال المباشر بمبعوث الله في آخر حلقة من حلقات تعاليم السموات للأرض(١).

ونحن نستطيع أن نجد تلك الفترة الضروريَّة التمهيديَّة في حياة كل الأنبياء والمرسلين، وصنَّاع التحولات الكبرى في التَّاريخ، كما أننا نستطيع أن نجدها - كما ذكرنا - في حياة كل الحضارات الكبرى، فلا لزوم إذن للاستطراد في ذكر الشواهد الجزئية.

- لكن الذي لازال يحتاج إلى مزيد بيان هو أن سلامة رحم الحضارة ونقاءه ليتم تكوين الجنين تكوينًا سليمًا، إنَّما يعتمد بالدرجة الأولى على (عنصر البناء الذاتي للرحم)، وهذا يتمثَّل في سلامة التصورات والأسس التي تقوم عليها الحضارة، وتصلح المسيحية والإسلام في هذا المجال كبناءين متناقضين في طبيعة مرحلة التمهيد التي مرَّ بها كل منهما، وكما ضربنا مثلاً - بالمسيحيَّة على فساد الرحم الذي تكوَّنت فيه، حين ضاع الإنجيل الذي تنزَّل على المسيح، وجاءت أناجيل بشريَّة لا تخلو من تناقض، وحين زاد الأمر اختلاطًا «بولس»، و«قسطنطين» بما أضفاه إليها.

كذلك فإننا نستطيع أن نضرب مثلاً مقابلاً (بالإسلام) الذي سلم الرحم الذي نشأ فيه سليمًا من أية عناصر إضافيَّة - فعقيدته كما هي لم تتعرَّض لشوائب في تصوراتها

(١) د. عماد الدين خليل: دراسة في السيرة: ص ٥٠، نشر دار النفائس.

الأساسيَّة، كما أن المصادر الإسلاميَّة الأساسيَّة - باعتراف جميع الباحثين المنصفين على اختلافهم - هي أوثق المصادر نسبة إلى الله، وسلامة من أي تحريف[1]، ولاسيما في باب الأصول التي يقوم عليها بناء الإسلام، وبالتالي فإن القابليَّة للانبعاث المتجدد والمستمر هنا، تختلف في نوعها - وليس في مجرَّد الدرجة - عن إمكانية الانبعاث هناك في المسيحيَّة، ومردّ ذلك - كما ذكرنا - إلى سلامة الرحم.

وكما قدمنا نموذجي المسيحيَّة والإسلام كنموذجين متناقضين، فإننا نستطيع أن نضع في قوائم الكيانات التي تكوَّنت وهي تحمل معها جراثيم فنائها أو عجزها - كثيراً من التصورات المرحليَّة العنيفة ذات الرؤية المحدودة والقاصرة، كمذاهب العبث، أو الانحراف، أو النظريَّات والمذاهب الاجتماعيَّة أو الاقتصاديَّة، أو الأديان ذات الطابع الصوفي، كالبوذيَّة، أو الكونفوشيوسيَّة.

- ومع ذلك فليس بإمكان حضارة ما أن تنفصل - تمامًا - عن عصرها، بل إن هذا الانفصال ليس مطلوبًا دائمًا، وإنما هو مجرَّد ضرورة تمليها ظروف التكوّن والولادة، وحساسيَّة الرحم.

بل إن الحضارة حين تقف على قدميها، وتتفرع أغصانها، تستطيع - مع أنها تسقى بماء واحد، وتتغذّى بغذاء واحد من تربة واحدة - أن تعطى ثماراً مختلفة، وأن تحمل بعض صفات البيئة.

ففي الحجاز والجزيرة، في فترة ما من الزمان، وفي العراق العبَّاسيّ، ودمشق الأمويَّة، وقاهرة المماليك، وقسطنطينة العثمانيين، وبجاية الحمادية، وقيروان بني زيرى، وقرطبة الناصر، وغرناطة بني الأحمر، وفي فارس، وتركستان، ودولة المغول بالهند. . . في كل ذلك وغيره، ارتدَت الحضارة الإسلاميَّة أثوابًا بدت وكأنَّها أثواب محليَّة، وحقًا كان ذلك صحيحًا، في حَدود أن تبقي الحضارة بروحها وجسمها وعقلها

(١) يراجع في هذا السبيل أحدث البحوث التي ظهرت في الموضوع، وأشهرها كتاب الدكتور (موريس بوكاي) الجراح العالمي الفرنسي: «التوراة والإنجيل والقرآن في ضوء العالم الحديث».

إسلاميَّة، حتى وإن اختلف الثوب، فإن حدث انحراف في الارتباط الروحي أو العقلي أو الجسمي بالإسلام تحتم الرجوع إلى الأصل، ونفى نسبة الانحراف عن الحضارة.

وهذا يجرّنا إلى ما نسمّيه بقدرة الحضارة - إذا ما تخطَّت مرحلة الميلاد - على (التكيّف) والاستيعاب والعودة والتصحيح، تمامًا كما تستطيع الكائنات النباتيَّة التكيف مع البيئة مستعينة على البقاء برطوبة الأرض، وكما تستطيع الحياة الحيوانيَّة أن تكيف نفسها بطريقة أخرى كتغليف نفسها بصدف كلي يقيها من الحرارة(١).

كما يجرنا الأمر نفسه إلى الاعتراف بأن كل حضارة وإن اشترطنا سلامة بنائها الفكري، فإن هذا لا يعني أن تكون أبنية الحضارات كلها واحدة، بل إن لكل حضارة طعمًا خاصًا، ولونًا خاصًا، ومواهب خاصَّة، لكن المهم في طبيعة البناء ألا يسحق جانب واحد بقية الجوانب، فذلك يعني أن الحضارة بدأت تفقد القدرة على الوجود.

وقد أسرف (اشبنجلر) في تقدير هذا الطابع الخاص لكل حضارة لدرجة أنه كاد يجعل الحضارة خاضعة لنزعة عنصرية أو ثمرة عبقريَّة خاصة تسم عنصرًا خاصًا بميسم ابتداع أساسي(٢)، كما هو الشأن في (علم الجبر) بالنسبة إلى الحضارة العربيَّة - وليست هذه النزعة من (اشبنجلر) الألماني إلا ترجمة لتيَّار كبير تتسم به معظم المدارس الألمانيَّة في تفسير التَّاريخ، إنها المدارس التي أنجبت لنا (نيتشه) في المجال النظري، و(هتلر) في المجال العملي!!

وحتى (الرياضيات) هي في رأي اشبنجلر - كالفنون تختلف في حضارة عنها في حضارة أخرى، ففكرة قدماء المصريين عن (العدد) تتميز بوجود خالص خالد ترجموا عنه في أهراماتهم، وأما الإغريق فقد تعلقوا بفلسفة «هنا والآن» دون أن يفكروا في الخلود، ولذلك اقتصرت رؤيتهم للرياضيَّات على قياس الأشياء وعلى العالم المرئي

(١) جورج حنا: قصة الإنسان: ص ٨، نشر دار العلم للملايين، بيروت ط: ٤.
(٢) انظر: مالك بن نبي شروط النهضة: ص ٩٥ ط: ٣.

والهندسة، وأما إنسان الغرب فإن مفهومه يشتمل على الزمن والتغير(١)، وانتهت به نظرته (للرياضيات) إلى تجزئة الطبيعة في جانب، وإلى (اللامنتمي) في جانب آخر!!

– وقد يبدو أن ثمة تعارضًا بين نقاء الحضارة وتكيّفها، ولاسيما بعد أن ذكرنا رأي (اشبنجلر)، مما يوجب وقفةً أخرى وجيزة.

ونحن نجد (لاشبنجلر) إشارة عابرة في موضع آخر قد يعيننا على إزالة هذا اللبس... إنه يقول: «تولد الحضارة في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة، وتنفصل عن الحالة الروحيَّة الأولية للطفولة الإنسانيَّة الأبديَّة، كما تنفصل الصورة عمَّا ليس له صورة، وكما ينبثق الحد والفناء من اللامحدود والبقاء، وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، وتظل مرتبطة بها ارتباط البيئة بالأرض التي تنمو فيها»(٢).

أما (أرنولد توينبي) فيشير إلى هذه المرحلة أيضًا حين يرى أن الحضارات إنما هي كيانات كليَّة جميع أجزائها ملتحمة بعضها بالبعض الآخر، وجميعها مؤثرة بعضها في البعض الآخر، ومن خصائصها في دور النشوء أن تكون جميع نشاطات حياتها الاجتماعيَّة ومظاهرها المختلفة منسَّقة في كيان اجتماعي واحد، كيان تنسجم فيه العناصر الاقتصاديَّة والسياسيَّة والثقافيَّة في حياة الجسم الاجتماعي النامي(٣).

وحقيقة، فإنه بصرف النظر عن النزعة «البيولوجيَّة» أو العضويَّة في رأي اشبنجلر وتوينبي السابقين – فإننا نرى ضرورة التناسق والتكامل بين العناصر الذاتيَّة في كيان الحضارة، وما يراه اشبنجلر ويبالغ فيه من ارتباط الحضارة بالجنس أو الأرض التي تنمو عليها قد وضَّحه توينبي في نصّه السابق بدرجة أكثر توفيقًا واعتدالاً عندما أشار إلى أهمية التناسق والانسجام في كيان الحضارة في طور النشوء، وفي دور النمو.

فنحن نرى أنه ليس ثمة تعارض إذن بين الذاتية والتكيف، بل هما طوران يكمل بعضهما الآخر، حيث يلزم الإسراف في الذاتيَّة في طور النشوء، بينما يأتي التكيُّف بعد أن تكتمل للحضارة خصائصها، وتتدرج إلى طورها الثاني «طور النمو».

(١) انظر: كولن ولسون: سقوط الحضارة: ص ١٢٩ نشر دار العلم للملايين، بيروت.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر: ص ٦٢.

(٣) دراسة للتاريخ: ٣/ ٣٨٠، ١٥٢.



الفصل التاسع

نشوء الحضارات

[في ضوء التفسير الإسلامي للتاريخ]

عندما يصل (جنين الحضارة) إلى الأهليَّة الكاملة للخروج إلى مرحلة الحياة، هنا نقف، لنتأمل ذلك الكائن الصحيح البنية، الذي خرج من رحم شرعي سليم، والذي توافرت له كل الشروط الطبيعيَّة الداخليَّة، وكل شروط الحماية الخارجيَّة لنتأمله يدب أمامنا متحركًا في درب التَّاريخ، كما دبَّ على أرض الحياة (حيّ بن يقظان) الذي تخيَّله ابن طفيل في قصَّته المعروفة، فكيف يواجه هذا الكائن معضلات الحياة المختلفة الكَّم والكيف؟ وكيف يصبح السيِّد الذي يسخر طاقات الكون المذخورة؟ وكيف يصنع حضارة، ويحقق خلافة الله في الأرض - بالتعبير الإسلامي؟

أجل... لقد جاء إلى الحياة كامل العدة، فلا سبيل أمامه للتنصل من حمل الأمانة وقبول مهمة الاستخلاف والاستعمار في الأرض!!

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣٩]، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [يونس: ١٤]، ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

وإذا كانت العناية قد أحاطته - كاملة - في طوره الأول، فإنه في هذا الطور مطالب بأن يبذل أقصى الجهد المتاح، قبل أن ينتظر العناية، وحتى يستأهل هذه العناية.

وهنا يواجه (مؤرخو الحضارات) هذه المعضلة، بإجابات مختلفة، يقدمونها لإنسان الحضارة، وهو يقف أمام مسئوليته التَّاريخيَّة، تُرى ماذا يقدمون؟ وماذا يقدم التفسير الإسلامي للتاريخ في هذه النقطة الخطيرة؟

- إن التعرُّف الموضوعي على (الحقيقة) المتعددة الجوانب والمتكاملة في الوقت نفسه، هو أول تحدٍّ يواجه ذلك الكائن البشري الذي بدأ يدبُّ على الأرض.

إن من حوله وتحته وفوقه كونًا معقد التركيب، لا يفتح له صدره بسهولة.. إن عليه أن يبذل جهدًا هائلاً ومتابعًا ومركبًا، لكي يواجه هذا الكون المعقَّد بأسلوب ملائم.

وهذا الكائن نفسه، في طبيعته منازع وأشواق مختلفة، تبدو متناقضة ومتصارعة،

وعليه أن يواجه أيضًا (حقيقته) الداخليَّة، كما واجه (الحقيقة) الخارجيَّة، من نقطة اتساع مساحة الوعي، والاستعانة بكل معطيات الوحي الكريم، وبالتجربة التَّاريخيَّة التي سبقته.

ويكاد يلمس هذه الحقيقة (أرنولد توينبي) حين يقول: «ليس السبب في نشوء الحضارات بسيطًا، ولكنه متعدِّد، وليس وحدة مستقلَّة، ولكنه علاقة مشتركة»[1].

إن الطبيعة متعددة، لكنَّها - أيضًا - متناسقة ذات علاقة مشتركة، والإنسان متعدد ولكنه أيضًا متشابك منسجم ذو علاقة مشتركة، وبالتالي فالتفسير الذي يجب أن يعتمد لنشوء الحضارات يجب أن يكون تفسيرًا متعددًا، لكنه في الوقت نفسه منسجم ذو علاقة مشتركة.

وعلى أساس هذا المقياس الواضح، الذي لا يقدم نفسه في أغلفة جدليَّة غامضة - يجب أن تعرض كل التفسيرات.

- إننا نجد أمامنا (ليبنتز) و(بوسيه) ثم (فيكو) يقدمون لنا تفسيرًا «جبريًا» شبه لاهوتي[2]، يتحرك التَّاريخ البشري في ظلاله كما تتحرك الطبيعة بقوانين صارمة، لا دخل حقيقي للإنسان فيها؛ لأنهم يرون أنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ما هو عليه، ولأن مبدأ السببيَّة - في رأيهم - هو المبدأ السائد في الطبيعة، ولأن كل شيء يمكن التنبُّؤ به إذا توافرت معطيات معينة[3].

وهذا التفسير الجبري «الحتمي» يسلب الإنسان دوره جملة واحدة، ولا نعتقد أن هذه المكانة التي وضع فيها الإنسان تتناسب وطاقاته ودوره، أما (مونتسكيو)[4] صاحب كتاب روح القوانين والذي تأثَّر بنظريَّة (أبقراط) أحد فلاسفة القرن الرابع قبل

(١) موجز دراسة للتاريخ: ١/ ٢٧١.

(٢) انظر في عرض تفسيرات التَّاريخ المختلفة: ول ديورانت مناهج الفلسفة: ٢/ ٢٥ وما بعدها، وانظر ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه (القسم الثاني).

(٣) د. زكي نجيب محمود (الجبر الذاتي): ص ١٦١ وما بعدها.

(٤) ويدجري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ١٤٢.

الميلاد - فقد سلب الإنسان مكانته وإرادته ودوره بطريقة ثانية، وهي أنه أحال إلى (الظروف الجغرافيَّة) أو حسب تعبير أبقراط (الأهوية والمياه والأماكن) كل ما يمكن أن يلاقيه الإنسان من نجاح في صناعته للحضارة.

ويأتي التفسير العرقي للتاريخ، وهو تفسير تتبنَّاه المدرسة الألمانيَّة غالبًا، وحسب قول نيتشه (تحتاج الزعامة إلى الدم لا إلى العقل)، وفي رأي (جوبينو) أن الجنس التيوتوني (جنس غير أصفر ولا أسود) هو الجنس المتحضرٌ، وقد ذهب إلى هذا الاتجاه (فريمان)، وترتشكي، وتشمبرلين[1] وغوستاف لوبون[2] وغيرهم.

والحق أن هذه النظريَّة العرقيَّة تتميز بالخصيصتين معًا: أي بأنها جبريَّة تفقد الجنس البشري في مجموعه دوره، وتجعل صناعة الحضارة حكرًا على جنس بعينه، كما أنها - أيضًا - تفسِّر نمو الحضارة بعنصر واحد جزئي.

- وعلى فترة من جهود فرديَّة مكثَّفة ظهرت مدرسة التفسير المثالي التي كان من بينها: (ك س كراوزة ت ١٨٥٢م) و(فخته ت ١٨١٤م) و(شلنج ت ١٨٥٤م) ثم كان قمتها (ح ف هيجل ت ١٨٣١م)، وهي المدرسة التي حاولت الجمع بين (الله والعالم) في قطار واحد، منتهية إلى أن العالم موجود في الله، بطريقة حلوليَّة، وفي رأي هيجل أن هدف حركة العالم في صراعاته المتباينة أن تنتهي (بمتوحد) مطلق هو الروح العامة أو هو العقل المطلق الذي هو الهدف الأسمى لحركة التَّاريخ، وهو الباعث أيضًا، فكأن التَّاريخ ليس إلا ظهور تطور الروح المطلق، أو العقل الكلِّي، وكأن العمليَّات الزمنيَّة التي تتم ليست حقيقيَّة بمعنى ما، والفرد في التَّاريخ ليس شيئًا، وإنما يتحرَّك التَّاريخ نحو الكامل والشمولي، كالحريَّة الجماعيَّة، وعبادة القوة، وكالدولة، التي منحها هيجل في فلسفته هيمنة طاغية.

والحق أن هيجل - على الرغم من أنه كان مسيحيًا مثاليًا - فإنه كان صاحب تأثير

(١) دل ديورانت: مناهج الفلسفة: ٢/ ٢٥.

(٢) انظر بسط نظريته تلك في كتابيه: السنن النفسيَّة لتطور الأمم، وفلسفة التَّاريخ.

كبير في نشوء المدرسة الماديَّة التي قامت على يد كارل ماركس (ت ١٨٦٦م)، وفردريك إنجلز (ت ١٨٥٩م)، وهي المدرسة التي سحقت الفرد تمامًا، وألَّهت الطبقة والدولة، وركَّزت على الجانب الاقتصادي، موسعة دائرة تأثيره بحيث تكاد تهمل تأثير سائر الجوانب الأخرى في صناعة الحضارة.

ويلخص لنا ماركس النظريَّة بقوله: «إن طرائق إنتاج حاجات الحياة الماديَّة تكيف المجرى الاجتماعي والسياسي والروحي للحياة بصفة عامة».

وهكذا يقف ماركس في الطرف الآخر لهيجل، يأخذ منهجه نفسه، ويعتمد مثله على (الديالكتيك)، وينتهي مثله إلى بواعث جزئية جدًّا، لكنه يختلف معه في نوعية البواعث فقط، فبينما يجعلها هيجل (عقلانيَّة) يجعلها ماركس (ماديَّة)... وهكذا لا فرق بينهما إلا في حدود هذا المستوى.

على أننا نستطيع أن نزعم أن أفضل محاولة ظهرت في مجال تفسير الحركة التَّاريخيَّة، ونشوء الحضارات ونموها، على الرغم مما سنأخذه عليها من ملاحظات، هي تلك الدراسة الضافية الموسوعيَّة التي قدَّمها المؤرِّخ الإنجليزي الأشهر (أرنولد توينبي ت ١٩٧٥م) الذي ركَّز في تفسيره لنشوء الحضارات على ما أسماه (بالتحدِّي والاستجابة)، ففي النمو الحضاري - كما يقول توينبي - يوجد «تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديًا جديدًا يبعث استجابة ناجحة أخرى، وهكذا دواليك».

وأنواع الدوافع متعددة منها دافع الأرض الصعبة (صعوبة مطاقة) ودافع الأرض البكر، ودافع النكبات (المطاقة أيضًا وإلا تعددت الاستجابة الناجحة) ودافع الضغوط الحضاريَّة المواجهة كوجود أعداء شبه دائمين، ودافع العقوبات، كالاضطهادات التي تتعرض لها بعض الطبقات، إلى غير ذلك من صنوف التحدِّي.

ومع تقديرنا الكبير لدراسة العلامة (توينبي)، ولبعض الجوانب الحيَّة في نظريته، ولاسيما رأيه في ضرورة (الاعتكاف والعودة) وتركيزه على أهميَّة أن تكون فترة

(الاعتكاف) فترة سلام دائم، واحترامه (المحدود) لمعظم العوامل الباعثة على نمو الحضارة - إلا أننا - مع كل ذلك - نرى أن توينبي أساء تطبيق المنهج العلمي، حين ذهب (ينتخب) من مجموع الظاهرات - في الحضارات التي اختارها - ما يناسب افتراضاته المسبقة، وحين عرض شواهده بالطريقة التي تلائمه، وفسَّرها تفسيراً مواتيًا للفكرة العامَّة الجاهزة لديه[1]، وانتهى - بالتالي - إلى (التبسيط) الشديد الذي بلغ حد التشويه لحقيقة الظواهر التَّاريخيَّة، ويكاد نشوء الحضارات عنده يعتمد على (الاستجابة والتحدِّي) مما يجعل تفسير (توينبي) لنمو الحضارات لا يشذ في النوع عن بقيَّة التفسيرات الجزئيَّة المحدودة سالفة الذكر.

- ونصل - بعد هذه السباحة العابرة في بحر الأفكار البشريَّة المتلاطمة - إلى النقطة الأكثر أهميَّة وإلحاحًا في بحثنا هذا، والتي تتلخص في الإجابة عن السؤال الذي طرحناه سلفًا وهو:

- ماذا يقدِّم التفسير الإسلامي للتاريخ في قضية انبعاث الحضارة ونموها؟

وهنا لا يجوز لنا أن ننسى الحقيقة التي ذكرناها سلفًا، وهي ذلك (التركيب) و(التعقد) و(التشابك) سواء في جانب الإنسان، أو جانب الطبيعة، وهما - بالتأكيد - ركنان أساسيَّان في أية عمليَّة حضاريَّة، وبالتالي فلا مندوحة للتفسير الإسلامي لانبعاث الحضارة إذا كان تفسيراً واقعيًا، صحيحًا، صادراً عن قوة عليا تملك كل أبعاد المعرفة، لا مندوحة أن يأتي جامعا لكل الخيوط الأساسيَّة ولا يطغى فيه جانب على الجوانب الأخرى.

- وفي هذا المقام لا سبيل إلى البدء بغير (الإنسان) كأبرز عنصر مؤهل لأداء وظيفة صناعة حضارة في التَّاريخ.

وبالنسبة لغير التفسير الإسلامي يصح أن يطلق على (الإنسان) ما أطلقه (أليكسيس كارليل).. في عبارته التي شاعت حتى بين أوساط المفكِّرين المسلمين، وهي:

---

(١) د. عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ: ص ٩٣.

«الإنسان ذلك المجهول» - أما في مجالنا هذا، أعني في مجال التشريح أو التفسير الإسلامي، فإننا نستطيع أن نقول بثقة كبيرة: (الإنسان. . . ذلك المعلوم) علمًا تامًا سواء في جانبيه الداخلي والخارجي، (أي في جوانب روحه ونفسه) وحاجاته العضويَّة (البيولوجيَّة) وحاجاته الاجتماعيَّة والاقتصادية والفكريَّة.

والغريب أنه منذ عدة مئات من السنين، أي منذ شاب التفكير الإسلامي أو شاب التقليد والتخلُّف والجمود، والمسلمون يلوكون قضيتين ويختلفون حولهما اختلافًا كبيرًا دون أن يكتشفوا أن ثمة (تناقضًا داخليًا) يجعل طرح القضيتين - بهذه الصورة المسلَّمة - أمرًا مرفوضًا.

فكيف يمكن أن يؤمن المفكرون المسلمون بمُسَلَّمة إسلامية تقول: [إن الإنسان خليفة الله في الأرض] أي أن الذي استخلفه - بداهةً - لا يمكن إلا أن يكون قد زوده بكل أدوات تحقيق الخلافة، وأنه - بداهة - أيضًا - لم يسلبه إلا الاختصاصات التي ليست من شأنه، وليست من معوقات تحقيق خلافته، وأنه - بداهةً كذلك - إنما أعطاه إمكانات وطاقات متفوقة على الطبيعة التي هي مجال تحديه، والتي هي مناط رسالته.

أجل. . كيف يستقيم الإيمان بهذه المسلمة، بما توحي به من مضامين أشرنا إلى بعضها - ثم - في الوقت نفسه - يشغلون جانبًا كبيرًا من حضارتهم في عصور انحطاطها بالبحث في قضية جدليَّة حول (الجبر والاختيار) أو بتعبير كلامي آخر - هل الإنسان مسيَّر أم مخيَّر؟!!

بما يفيده مجرَّد طرح القضيَّة من وجود خلفيَّة تتشكك في قدرة الإنسان، وفي الطاقات التي زود بها، وفي مدى حريَّة حركته في هذا الكوكب. . .

كلا. . . فالإنسان في الإسلام [خليفة الله في الأرض] ليس عاجزًا ولا مسيرًا فيما هو من موجبات تحقيق الخلافة وصناعة الحضارة، وإنما هو عاقل حر قادر، لا يكبله (القضاء والقدر) وإنما يساعده (الوحي السماوي) على اجتياز الاختيار، وتحقيق (ذاته) التحقيق الأمثل اللائق بخلافته وإنسانيته.

هذا الخليفة، قد وكل إليه (الصراع) مع عدو خلافته اللدود، الذي يحاول دون تقدم أو إبداع أو ازدهار . . . مع الشيطان (إبليس) ذلك الذي زود من (الله) بأدوات وطاقات خطيرة، ليتمكّن من دخول حلبة الصراع . . .

فكيف يزوِّد (الله) إبليس بالأسلحة التي تقتضيها حلبة الصراع، ثم يلقي الله الإنسان هكذا - كما يطرح القضية بعض الصوفيَّة - في لجة اليمّ، وهو مجرَّد من الطاقات الكافية، بل مجرَّد من الحريَّة والإرادة والقدرة على الفعل.

وهل يليق (بالله) الذي عدل مع الشيطان فأعطاه أسلحة الحرب - أن يظلم (خليفته) فيجعله مجردًا من الأسلحة، مسيَّرًا يتجه إلى السقوط والانحدار باسم (القضاء والقدر)؟!!

كلاَّ: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]. ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَىٰ (٣٩) وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ (٤٠) ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَىٰ﴾ [النجم: ٣٩- ٤١].

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣٠، ٣١]، ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣].

وهنا يبدو الإنسان في التفسير الإسلامي المسئول الأول الذي زوِّد بأدوات تكفل له النجاح في المهمَّة التي نيطت به.

وليس قبل الإنسان في هذه المهمة شيء، بل هو - وحده - من خلال الطاقة المحايدة التي منحت له الذي يستطيع الاتجاه في طريق البناء أو الهدم، أو تعطيل طاقاته.

وعندما يتخذ الإنسان قراره، فإنه على ضوء هذا القرار تتفاعل معه السنن الكونيَّة، فإذا كان اتجاهه ماضيًا في طريق الهدم أو السكون، فإنه يوكل لنفسه، ويساعده في هذا السبيل القوى الشريرة في الكون وعلى رأسها «إبليس» وجنوده، أما إذا كان القرار

سليمًا متجهًا إلى البناء والصعود في طريق الحضارة الشاق الطويل.. فهنا توضع المعادلة بطريقة أخرى توضحها الآيتان الكريمتان، قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

والآيتان واضحتا الدلالة في إقرار أن للإنسان الدور الأول.. البدء في تغيير النفس حتى يغير الله بقية الأحوال. والبدء بالجهاد حتى يحقق الله الهداية[١].

وفي ضوء هذا تتساقط كأوراق الخريف كل النظريات التي تكبل خطا الإنسان، أو التي تصوره كرة تتقاذفها - كما تشاء - أقدام «القضاء والقدر»، كما تتهاوى أيضًا بقية نظريات الجبرية أو الحتمية، وتسقط في الطريق كذلك تلك النظريَّات التي تلغي حريَّة الإنسان، وقدرته، وتجعله مسيَّرًا وأسيرًا لتحريك العوامل (الاقتصاديَّة) أو (البيولوجيَّة) أو (الجينيَّة) الوراثيَّة.. أو غيرها من العوامل التي تجعل الإنسان - في النهاية - ليس إلا مجرَّد حصيلة سلبيَّة لبعض العناصر الخارجيَّة المؤثرة فيه.

والحق أن المذاهب (الجبريَّة) أو (الحتميَّة) قد اهتزَّت حتى في مجالها الطبيعي المادِّي، وإننا لنجد مفكرًا كالأستاذ (أوبجتون) يصوِّر لنا هذا الاهتزاز بأسلوب حاسم فيقول: «لابد لي أن أوضِّح أن النظرة العلميَّة للمذهب اللاحتمي لا تعني أن هناك أحيانًا استثناءات للقانون الحتمي، لكنها تعني أن كل ظاهرة هي لا حتميَّة بدرجة كبيرة أو صغيرة».

ويقول (أوبجتون) أيضًا: «طالما أن الحتميَّة قد أزيحت من وضعها الذي يبدو منيعًا في علم الطبيعة، فإن من الطبيعي أن نشك في قولها حين تزعم أنها اتخذت لنفسها وضعًا مؤكدًا في مناطق أخرى من الخبرة»[٢].

---

(١) يؤكد فهمنا هذا ما ذكره الشيخ محمد الصادق عرجون في كتابه (سنن الله في المجتمع ص: ٥٠ طبع منشورات العصر الحديث ببيروت) من أن الله لا يحدث للناس حالاً من النعيم أو البؤس إلا إذا أحدثوا لأنفسهم حالاً غيروا به ما كانوا عليه.

(٢) د. زكي محمود: الجبر الذاتي: ص ٢٤٥، ٢٤٦ طبع الهيئة المصريَّة العامة بالقاهرة سنة ١٩٧٣م.

وليس أروع من القرآن الكريم، وهو يرفض تلك الحتميَّة الجماعيَّة أو تلك الجبريَّة الفرديَّة، فيوجه النظر إلى أنه لا حتميَّة هنا ولا هناك، وإلا انعدم معنى (المسئوليَّة)، وانعدم - بالتالي - معنى الثواب والعقاب.

يقول القرآن الكريم:

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٤].

﴿ قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلاَّ الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [الأنعام: ٤٧]، ﴿ وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية: ٢٨].

﴿ ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴾ [الأنعام: ١٣١].

وبالإضافة إلى هذا يوجد في القرآن اثنان وستون موضعًا تربط الإيمان بالعمل الصالح، فكأنهما لا ينفكّان، فلا إيمان بلا عمل في البداية، وأيضًا لا عمل بلا جزاء في النهاية: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨].

- أجل.. ليس الإنسان مجبرًا أو آلة تحركها أية عوامل، وإنما هو - قبل أي مؤثِّر - المسئول الأول عن صناعة الحضارة، وهو المحرِّك الأول للحضارة في مرحلة نموها واستمرارها وازدهارها.

إنه (الخليفة) على هذا الكوكب، وإن التَّاريخ إنما هو شأنه، سواء كان فردًا.. أو فردًا ممتازًا في هيئة بطل، أو جماعة آمنت بمبدأ إيجابي، ومتى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله تحسَّنت الأمور، أي أن مقياسًا أساسيًا من مقاييس التقدُّم الحضاري هو المجاهدة في سبيل التقدُّم[1]. وفي النهاية فإن كل شعب سيحصل

(١) انظر ويدجيري: التَّاريخ وكيف يفسرونه: ص ٩٤.

على ما يستحق بالعدل الإلهي!! لكن ذلك لا يعني أن الإنسان هو وحده في هذا الكون، وأنه حر في أن يحطِّم كل (نظام) ويتمرَّد على كل أصول عقليَّة أو قانونيَّة، كسائق السيَّارة المجنون الذي يعتقد أن إشارات المرور إنما هي قيود وأصفاد، ويرى أن تحقيق حريَّته يقتضي حريَّة الانفلات من هذه القواعد المروريَّة.

إنَّ هذه (الحريَّة الفرديَّة اللامبالية) مرفوضة؛ لأنها تعني العشوائيَّة التي هي سلب للعقل والقانون، ومن الواضح أن هذا المذهب (الحرّ) إذ يمارس (حرية اللامبالاة) هذه، إنما يقضي على (حريَّة المجموع) من جانب، ويقضي على المسئوليَّة الخلقيَّة من جانب آخر.

وإذا كانت الحريَّة المسئولة - بمعنى من معانيها - تعني انعدام القيود، فإن (الحريَّة المطلقة) تعني أن تكون حرّاً من جميع القيود: أي أن تتحرر من الأشياء الخارجيَّة، ومن الطبيعة، ومن الناس من حولك، ومن القانون، ومن العقل، ومن الوراثة، لكنَّك - من ناحية أخرى - لو تحررت من كل شيء لكان معنى ذلك أنك لا شيء، فاللاشيء أو العدم هو وحده الحرّ حريَّة مطلقة... فالحريَّة المطلقة هي العدم المجرَّد، ومن هنا فإذا كان الإنسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئًا، فإنه - بالموت أيضًا - يكون لأول مرة حرّاً حريَّة مطلقة، لأنه سيصبح لا شيء[1].

ولهذا - فعندما أطلق الله للإنسان حريته - أطلقها في حدود الحفاظ على نظام (المرور الكوني) بإشاراته وعلاماته التي تحول دون الصدام والموت المحقق. فلا جبر ثمة ولا حتميَّة، وإنما نظام يسمح لكل الحريَّات التي قد تتصارع بالحركة الحرة المأمونة...

﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦] من غير أن تنضبط حركته بقوانين وسنن، وأوامر ونواه.. كلاً.. إنه لن يترك هملا يرعى كما ترعى السوائم بل لابد له من قيود وضوابط يرعى في حدودها ويتحرَّك في مجالها[2].

(١) نقلاً عن: زكي نجيب محمود: الجبر الذاتي: ص ٢٥٢ بتصرف.

(٢) عبد الكريم الخطيب: القضاء والقدر: ص ٥٤، طبع دار المعرفة ببيروت.

ويشير الفيلسوف الأمريكي (توماس بين) إلى ضرورة هذه القوانين الضابطة فيقول: «إن الطبيعة وهي مسيَّرة بالقوانين التي استنَّها الله الذي يريد بخلقه خيرًا، والإنسان جزء من الخلق - من أجل ذلك لزم أن يكون الإنسان في حال كماله مسيَّرًا بقوانين أخلاقه نحو خيره، فكما أن للطبيعة قوانينها، فكذلك للإنسان قانون»(1).

والقرآن الكريم إذا تحدَّث عن سنن الله في المجتمع الإنساني، فإنه يتحدَّث عنها كحلقة في سلسلة النظام الكوني القائم على التناسق بين عناصر الكائنات الوجوديَّة تناسقًا تؤدِّي به عملها الذي تقتضيه طبيعة وجودها(2)، فلا مندوحة من أن يهيمن الله على الحركة العامة للكون، ولا مندوحة للإنسان من أن ينسق خطواته على أساس الانسجام مع هذه الهيمنة الإلهية.

إن الله ليس (ساكنًا) أو (متفرِّجًا) على مباراة الكون من خلال شاشة مرئية.

إن إلهًا من هذا النوع الإغريقي، ليس إلهًا في الحقيقة وفي الإسلام، فإن الله (فعَّال) و(قدير) و(مهيمن) و(خبير) و(محيط). ولا ينبغي للإنسان - في التفسير الإسلامي - أن يغفل - ولو لحظة - هذه الهيمنة الإلهيَّة الشاملة على كل ما في الكون ومن في الكون.

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ﴾ [النحل: ٤٩].

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٢، ٦٣].

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: ١٥].

﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ [الروم: ٢٦].

(1) زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد: ص ٤٣، وانظر: المرجع السابق: ص ١١٩.
(2) محمد الصادق عرجون: سنن الله في المجتمع: ص ٢٨.

كما لا ينبغي للإنسان – كذلك – أن ينسى أنه محكوم بسنن ونواميس إلهيَّة تفوق طاقاته وقدراته جميعًا، وبدونها لا يمضي حق وعدل ولا يستقيم نظام كوني ولا وجود بشري، ولا تتحقق حكمة الله (من تسيير الكون والخلائق جميعًا وفق طرائق محددة تئول بهم إلى الأهداف التي رسمها علم الله المطلق، ورفعتهم إليها إرادته التي لا رادَّ لها[1].

لقد وضعنا الإنسان في حجمه الطبيعي، ودائرته الملائمة، وإنه لحجم كبير، وإنها لدائرة فسيحة، ولقد حملناه (الأمانة) التي عرضها عليه (الله) يوم عرضها على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان.

إنه خليفة الله، وما أعظمها من درجة.

وإنه – أيضًا – مجرَّد خليفة وليس سيِّدًا مطلق الإرادة، يستطيع أن يعبث بقوانين سيده ومستخلفه.

وتلك هي المعادلة، بل هنا يحدث التفاعل، بين ما هو سماوي، وما هو بشري، ليتعاونا معًا على صنع الحدثِ التَّاريخي الإيجابي.

وما من حدث رائع في التَّاريخ إلا واشتركت فيه السماء والأرض بدرجة ما. وقد أظهرت لنا الآيتان اللتان ذكرناهما سلفًا: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] و﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]– أظهرتا لنا مدى الالتحام والتآزر بين جهد الإنسان وعون الله، شريطة أن يبدأ الأول فيثبت أهليته لاستحقاق العون.

وإذا كان هذا هو طبيعة العلاقة بين قدرة الله وإرادة الإنسان في الحدث الحضاري، فما حقيقة العلاقة بين الإنسان والطبيعة، التي هي ركن أساسي من أركان العمليَّة الحضاريَّة؟

---

(١) د. عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي: ص ١٨١.

والحقيقة أن مذاهب كثيرة ومفكّرين كثيرين لم يوفّقوا في رسم حدود العلاقة بين الإنسان والطبيعة، إن الطبيعة التي يطلق عليها بعضهم (المادة) ويطلق عليها آخرون (التراب) ليست ركنًا مقابلاً ومضادًا للإنسان. . . إنها لا تفرض عليه (الصراع) معها لكي يصنع حضارة، كما يذهب إلى ذلك أصحاب التفسير المادّي، والمثالي، وبدرجة كبيرة أصحاب التفسير الحضاري، وبعض المفكّرين المسلمين.

فحتّى تعبير (أرنولد توينبي) الشهير: (التحدّي) يمثل شحنة مكثّفة لا تمثل حقيقة العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

إن الطبيعة بالنسبة للإنسان هي مجاله، وهي بيئته، وهي مخلوقة من أجله، وإن جمالها وأهميتها وعطاءها الحق لن يتجلّى إلا إذا سخرها الإنسان وأعمل فيها عقله ويده، إنها من غير جماد وفوضى وتدمير أحيانًا.

لقد رفض القرآن التصوّر العبراني للعلاقة بين الإنسان والطبيعة، وهي علاقة الرهبة والخوف؛ لأن الطبيعة في التصوّر القرآني قد خلقت من أجل الإنسان، كذلك فإن اللعنة التي تحل بالأرض في العهد القديم بسبب خطيئة آدم وحوّاء حين أكلا من الشجرة المحرّمة لا تتفق مع وصف القرآن للأرض بأنها مستقر ومتاع إلى حين[1]، بل إن الإنسان في القرآن هو المحور والغاية في عالم الطبيعة، ومن أجله سخرت الكائنات كلها. يقول تعالى:

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٢].

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣].

﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤].

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠].

---

(١) انظر في تفصيل ذلك كاصد الزبدي (الطبيعة في القرآن الكريم) رسالة ماجستير (نقلاً عن الدكتور عفّت الشرقاوي) أدب التّاريخ عند العرب: ص ٢٠٧.

وكل ما يخيَّل لبعضهم أنه صراع بين الإنسان والطبيعة، ليس إلا من باب التهذيب مثلما يهذب الإنسان أبناءه لينتجوا ويثمروا ، وكذلك فإن الإنسان يتولَّى الطبيعة بالتهذيب، لكي تضع إمكاناتها وطاقاتها تحت تصرفه، ولكي تعطى وتثمر، وتتعاون معه في إنجاز الحدث الحضاري. . . إنها الجسم، وهو العقل، إنها الأنثى الودود، التي لا تبخل بالإنجاب - بإذن الله - متى تم التفاعل الحضاري، أو حسب تعبير (توينبي) متى تمَّت (الاستجابة) المناسبة.

فالأمر - إذن - ليس (صراعًا) بل ليس (تحديًا) وإنما هو (تدافع) كريم، كذلك التدافع والتدلل والتمنُّع الذي يتم بين كل أنثى وذكر. . إنه - في الحقيقة - ليس تحديًا ولا صراعًا، وإنما هو (استثارة) لكل الطاقة المذخورة!!

ونحب هنا أن نبيِّن أن كلمة (تدافع) ليست من نوع (الصراع)، ولاسيما بمحتواه الفلسفي الجدلي، فإن (التدافع) ليس إلا قمة الاستثارة ليبقى - في النهاية - ما ينفع الناس: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١].

﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧]، ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨].

وكيف يكون الأمر (صراعًا) مع أن (الأرض) في الإسلام إنما جعلت كلها مسجدًا؟!!.

وكيف يكون الأمر صراعًا مع أن (الزمن) هو (الدهر) ولا يجوز أن يسب المسلم الدهر؟!!.

وكيف يكون الأمر صراعًا مع أن الكون كله يسبِّح بحمد الله ويتجه إلى عبادته؟!!.

وكل ما في الكون - ابتداء - إنما خلقه الله ومهده، لكي يكون في خدمة الإنسان، خليفة الله - فما ضرورة الصراع إذن؟

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩].

﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ (١٠) ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١١) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ٩- ١٢].

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٠) وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ (١١) وَالَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ (١٢) لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾ [الزخرف: ١٠- ١٤].

ومع أن الدكتور عماد الدين خليل - الذي تصدَّى بجرأة وشجاعة لمحاولة (التفسير الإسلامي للتاريخ) - قد لمس - بأسلوبه الأخَّاذ - بعض ملامح هذه العلاقة الكريمة التي تربط الإنسان بالطبيعة، إلا أنه - أيضًا - ذهب إلى أن هناك (صراعًا) بين الإنسان والطبيعة.

إنه يقول - أولاً - في تصوُّر العلاقة بين الإنسان والطبيعة: «إن أخلاقيَّة الوجود البشري على الأرض تقتضي الحوار الفعَّال بين الإنسان والطبيعة. . هو يسأل وهي تتمنَّع عن الإجابة، وهو يسعى إليها متسائلاً قَلِقًا، وهي ترفض أن تفتح له أحضانها وتلقي إليه بكنوزها. . ».

معنى هذا أن على الإنسان أن يرفض الكسل والقُعُود، أن يتخلّى عن السعي الهادئ المطمئن إلى رزقه وتأمين حياته (. . .) وفي القرآن الكريم مئات الآيات والإشارات تنفخ في الإنسان هذا المعنى الحضاري العظيم، وتعلمه أن حواره مع الطبيعة لن يثمر إلا بالسعي، والكدح والحركة.

«وكما يطلب الإسلام من الإنسان الحركة العقائديَّة على الكون كله، فكذلك يطلب أن تكون حركته (العقليَّة) في نطاق الكون كله، فالأرض جزء من الكون، الناموس الذي يحكم الأرض هو نفسه الذي يحكم الكون، والله (خالق القوانين والأوضاع والإنسان (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ) - ومن ثم فإن اللقاء بين الحركتين: حركة العقل، وحركة الوجدان، حركة الحسّ وحركة الروح، حركة الذهن وحركة القلب - هذا اللقاء القائم على التوافق والتوحيد والانسجام سيكون محتمًا في المدى القريب والبعيد؛ لأن كلتا الحركتين ستطلع الإنسان على الملكوت وتقوده إلى الله»[1].

وفي موضع آخر يقول: «إن هناك بداهة من أشد بداهات الإيمان أهميَّة، تلك هي أن الله سبحانه مادام قد عبَّر عن إبداعه وقدرته الكليَّة على مستوى الروح والمادة، الإنسان والطبيعة، فليس ثمَّة معنى أبدًا لأي موقف بشري من المادة أو الطبيعة يتميز بالهروب أو الاحتقار أو السلبيَّة أو الاستعلاء. إن هذا الموقف مهما كانت درجته غير مبرر في بداهات الإيمان ولا في مقتضيات (الاستخلاف)، ليس هذا فحسب، بل إنه يقف نقيضًا لهذه البداهات والمقتضيات، ومن ثم فهو مرفوض في القرآن الكريم ابتداء»[2].

ومع هذا الذي يبدو من اقتراب الكاتب من حقيقة العلاقة بين الإنسان والطبيعة - فإنه لا يلبث أن يعود، فيركِّز على قضية (الصراع) مع الطبيعة، فيقول: «إن الصراع

---

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ص ٢٠٠، ٢٠١.

(٢) المصدر السابق نفسه.

نفسه يتخذ أشكالاً عديدة لا تقتصر على تقابل الضِّدين وتغلب أحدهما على الآخر في عالم الفكر أو المادة. . . إنه يبدو أحيانًا إرادة ذاتيَّة تسعى إلى التوحيد والائتمان الذاتي في وجدان الإنسان، ومع المحيط الخارجي، ويبدو أحيانًا أخرى رغبة فعَّالة في تحقيق تفاهم متبادل وتعارف وثيق وسلم عام بين الإنسان والإنسان أو بينه وبين الوجود»[1].

فلماذا تكون العلاقة (صراعًا) إذن؟

ولماذا لا نسمِّيها علاقة (استثارة) لبذل أقصى الطاقة المذخورة؟!

أجل. . . ليس في حركة الحضارة (صراع) من نوع ما، لا بين المرأة والرجل، ولا بين السالب والموجب، ولا بين أي ذكر وأي أنثى في الحيوان ولا في النبات ولا في الجماد، وإنما هناك تلك (الاستثارة) التي يبذلها كل من الطرفين المتقابلين، ليستخرج كل منهما أقصى الطاقة المذخورة، حتى يتحقق التكامل المنشود في أفضل صوره الممكنة.

إنه حوار فطري ثنائي تقتضيه طبيعة الحياة التي فطرها الله عليها، إنه حب خفي، ووئام، وتكامل، تحققه الحياة بأسلوبها المتنوِّع. . .

وإلا فمن دون التقابل المتناعم كيف تعرف خصائص الأشياء؟. بل كيف تعرف حقائق الأشياء. . .؟ فمن دون الأسود كيف نعرف الأبيض؟. . ومن دون النهار كيف نعرف الليل؟ ومن دون الكُرْه كيف نعرف الحب؟. . .

وكيف نعرف (فوق) إذا لم نعرف (تحت)؟ أو (الشمال) إذا لم نعرف (الجنوب)؟

إن القضيَّة تتصل بناموس كوني كبير صاغه الله، وهو ليس (ديالكتيكا) جدليًا، يخضع لصراع تناقضي.

بل هو اختلاف وتنوع لا تتحقق (سيمفونيَّة) الحياة التي تقتضي طبيعتها اختلاف الإيقاعات إلا به.

---

(١) المصدر السابق نفسه.

فلكي تنشأ الحياة وتنمو وتزدهر لابدَّ من هذه (الزوجيَّة) الازدواجيَّة المتقابلة المتكاملة:

﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [هود: ٤٠].

إنها سفينة واحدة، لا تحتمل حدَّة الصراع، وإنما الذي تحتمله هو هذه (الزوجيَّة) المتحاورة المتنوعة المتكاملة.

بيد أن هناك (صراعًا) واحدًا ضاريًا وخالدًا يدور بين السفينة الإنسانيَّة كلها، وبين القوى الشريرة في الكون، تلك القوى التي لا تتوانى في تأليب كل العواصف ضد السفينة، حتى تصل بها إلى الغرق.. إنه (صراع) واضح تمامًا، صراع بمعنى الكلمة، صراع يحمل كل دلالات (الصراع):

﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦].

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝ وَأَنِ اعْبُدُونِي هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ ۝ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ [يس: ٦٠- ٦٢].

﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٦، ١٧].

﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ [الكهف: ٥٠].

﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ۝ قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ ۝ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢- ٨٥]..

إنه تحدٍّ واضح جَاهَرَ به إبليس منذ البداية... حين قال لله:

﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾، وهو صراع وتحدٍّ يدور بين (الإنسان والشيطان)، أي بين قوتين متكافئتين: هذا أي الشيطان، أعطاه الله القوى الشيطانيَّة القادرة على الفتنة والإيقاع بابن آدم: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [الحج: ٥٣].

﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ ﴾ [الأنفال: ٢٨].

وذاك - أي الإنسان - أعطاه الله القوى المضادة التي أشار إليها إبليس نفسه: ﴿ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ [الحجر: ٤٠]... وفي آية أخرى: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ [الحجر: ٤٢].. إنه تحدٍّ واضح إذن يأخذ صفة العنف والعداء.. والشيطان لا يريد للحضارة الإنسانيَّة أن تمشي في طريقها المستقيم، والإنسان منوط به أن يبني هذه الحضارة... وإنه سيُسأل عنها باعتبارها أمانة قبلها يوم أرسله الله خليفة في الأرض، وأرسل له الوحي ومهَّد الأرض له وقدَّر فيها أقواتها التي تكفل النمو والاستمرار..

إنه صراع بين الشيطان والإنسان فقط، وليس صراعًا بين الإنسان والإنسان كما ذكرنا - وإن ما يظهر لبعضهم وكأنه صراع بين الإنسان والإنسان، سواء ما بين الطبقات، وما بين الرجل والمرأة... إلى آخر الصور التي تظهر وكأن فيها لونًا من الصراع - ليس صراعًا بين الإنسان والإنسان في حقيقته، وإنما هو صراع بين الشيطان والإنسان أيضًا...

وإن استعراض الصور التي يبدو منها أن ما بين الإنسان والإنسان (صراع) بكل حدته وعنفه، ليست في حقيقتها صورًا تنبع من جانب أصيل في الفطرة الإنسانيَّة، وإنما هي بذور ألقاها الشيطان وترتد في النهاية إليه، وهي داخلة في باب إمكانات (الفتنة) و(الإغواء) التي منحها الله له... والقرآن بين هذه الحقيقة.. فعندما يقول الله ﴿ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ﴾ [الأعراف: ٢٤]، إنما يورد ذلك في مجال قصة الشيطان نفسه... بدءًا من قوله: ﴿ فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا ﴾ [الأعراف: ٢٠]، وحتى سقوط آدم وحوَّاء في غواية الشيطان.. فكأنَّ العداء نتيجة من نتائج ذلك الانقياد للشيطان...

إنه عداء طارئ ووقتي، وهو جزء من عمل الشيطان، وليس من طبيعة علاقة

الإنســــان بالإنســــان (انظر تدرج ذلك كله في الآيات من ١٠-١٧ من ســــورة الأعراف) . . .

كما أن الآيات الواردة في سورة الفرقان على إيجازها تؤكد هذا المعنى أيضًا: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً ﴿٢٧﴾ يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلانًا خَلِيلاً ﴿٢٨﴾ لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلإِنسَانِ خَذُولاً﴾ [الفرقان: ٢٧-٢٩].

كما أنه - كما ذكرنا - ليس صراعًا بين (الله والشيطان) يصل حدّ المراهنة كما صوره (أرنولد توينبي)[1] لأن قوة الشيطان لا تكافئ قوة الله من جانب، ولأن الله هو صانع (الملحمة) كلها، أو (الاختبار) كله، وإنما توزع الأدوار - بعد ذلك - على المتبارزين المتكافئين.

وحاشا لله أن ينزل إلى هذا المستوى في التصوُّر الإسلامي الذي لم تشبه شوائب الوثنيَّة التجسيميَّة أو التشبيهيَّة التي أشاعتها روح الأساطير واقتبسها (أرنولد توينبي) من أسطورة (فاوست) الشهيرة للفيلسوف الألماني «جوته».

وفي إطار هذا التفاعل الإيجابي بين الإنسان والطبيعة، وفي ظل الوعي بطبيعة العلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة من جانب، وتربط الإنسان بالقوى الشريرة في الكون - على الطرف الآخر - من جانب آخر. . في ظل هذا كله يتحرك الإنسان في وعاء غير منظور اسمه (الزمان).

وكما أن للإنسان محركًا داخليًا غير منظور، ولا محدود الجوهر. . لكنه مع ذلك موجود، ويمنح الحياة، وليس ثمة شك في وجوده. . هناك أيضًا على الصعيد الخارجي وعاء غير منظور كأنه (روح خارجيَّة)، يتفاعل الإنسان معها، ويحسّ بآثارها في تعاقب الدقائق والثواني، والليل والنهار. . لكنه مع ذلك لا يستطيع أن يلمسه. . ولا

(١) انظر: منح خوري: التَّاريخ الحضاري عند توينبي: ص ٢٦، ٢٧.

يستطيع في الوقت نفسه أن ينكره، إنه حقيقة (خارجيَّة) موجودة غير منظورة، وإنما تعرف بآثارها، مثلما الروح حقيقة (داخليَّة) موجودة غير منظورة، وتعرف بآثارها.

إن التفسير الإسلامي يرفض كل المجادلات الفلسفيَّة التي تحاول التشكيك في (الزمان)، لأن الزمن حقيقة مؤكَّدة، وإن للمسلم شعورًا قويًّا به، ومن خلال هذا الشعور، يتصوَّر المسلم الحياة سيرًا مستمرًا في الزمان، لا تفصل حواجز حقيقيَّة بين ماضيه ومستقبله... إنه كمياه المحيط الدائمة التدفق والامتزاج، ولا يستطيع أحد أن يخضعها لتقسيم ماضوي أو مستقبلي.

إن التفسير الإسلامي يعتمد على إقرار ما يعيه الوعي البشري، وما تلامسه الفطرة بوسائل إدراكها، وهو يرفض (سوفسطائيَّة) الرفض اللاعقلي التي تلجأ إليها الفلسفات الجدليَّة..

فكما أنه (يثبت) الإنسان، ويحقِّق له ذاته (عكس المذاهب الصوفيَّة والوضعيَّة) ولا يلغي دور هذه الذات الفاعلة في التَّاريخ...

وكما أنه لا يلغي المادة، على نحو ما فعل أفلاطون في نظريته عن (المُثل). هو - كذلك - لا يلغي (الزمان)، بل يثبته، ويؤكد وجوده الحقيقي. كما أنه في الوقت نفسه ينفي عن الزمان تلك الشوائب التي ألحقها به الفكر الجاهلي والتصوُّرات الشعريَّة.

ففي الحسّ الإسلامي انتهى تصوُّر الزمان فناءً ضائعًا مع الأيام يثير مشاعر الفقدان والحسرة على ما مضى وفات، كما انتهى تصور انتهاء تحققه على أنه خلو من حضور الفعل، أي نقصان في الشعور الحي بالوجود،... وإنما صار لكل ما تم من الأفعال في الماضي وجود ثابت حي محفوظ في كتاب الأعمال[1].

﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [الإسراء: ١٢].

(١) دكتور عفَّت الشرقاوي: أدب التَّاريخ عند العرب: ص ١٨٣.

ففي الوعي الإسلامي تتساوى المسئولية نحو الماضي والحاضر والمستقبل قدر الاستطاعة.

وإن هذه المسئوليَّة المتصلة ليسكبها في روح المسلم ووعيه التَّاريخي، ذلك الشطر الكبير في التصوُّر الإسلامي للزمان، وهو شطر «الآخرة» بكل ما توحي به (كلمة الآخرة) من معاني (الحساب) على الوجود الدنيَّوي كله.

وأي حساب ذاك يا تُرى؟ إنه حساب دقيق كل الدقَّة لا تندّ عنه لحظة بارقة، أو ثانية خاطفة، أو دقيقة ضائعة قد لا يقف عندها الوعي البشري:

﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ ﴾ [المجادلة: ٦].

﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ [يس: ١٢].

﴿ وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ﴾ [الكهف: ٤٩].

بل إن الزمان الدنيوي - بكل مسئولياته - ليس إلا قنطرة وجيزة للعبور إلى (الزمان) الآخر الذي لا نهاية له... إلى الزمان في أرقى أحواله، وأكملها... إلى (الخلد) الذي يمثِّل الحقيقة القصوى، والديمومة الكبرى.

إن هذا (الخلد) يعيش في النفس المسلمة كأنه حقيقة داخليَّة لا تنفك عنه، وكأن ما يسمى (بالموت) ليس إلا بداية مرحلة جديدة لعالم جديد، بل إن هذا الموت هو اليقظة الحقَّة، كما يحكي الأثر «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

إن الوعي بأهمية الزمان، وبأهمية التفاعل معه، وتحمل كل مسئولياته - هو رصيد كبير يضاف إلى الأرصدة التي يجب عليها في صناعة الحضارة.

ومعروف أنه ليس المكان البحت (أو الطبيعة)، وليس الزمان البحت - بقادر على

إحداث التماسك بين الأشياء والأحداث. . وإنما نفحة العلم في (النفس الباقية) هي التي تستطيع أن تستولي على الجمهرة المتكاثرة للديمومة المتجزئة إلى ما لا يتناهى من اللحظات. . . لتحيلها - إلى مركب متكامل الوحدة. .[1].

إنها (نفحة الروح). . . التي تعطي للطبيعة معناها، وتعطي للزمان معناه، وتعطي للصراع مع قوى الشرّ أبعاده الحقيقيَّة. . . وبدونها لا يمكن صناعة حضارة إنسانيَّة حيَّة.

وهنا نأتي إلى دور «العقيدة» أو «الروح» أو «الدِّين» في نشوء الحضارة، وإذا جاز لنا أن نطلق على الطبيعة (جسم الحضارة) وأن نطلق على الإنسان (عقل الحضارة) فإن الدين هو (روح الحضارة). . .

وبكل ثقة يستطيع أي مؤرِّخ منصف للحضارات أن يؤكد أنه لم توجد في التَّاريخ حضارة بدون الدين، لأنه لا يوجد جسد حيّ بدون الروح حتى وإن كانت الروح مشوَّهة أو هائمة. . . بل إن بعض هؤلاء العلماء يذهبون إلى أنه قد توجد حضارات بدون علوم، أو بدون آداب وفنون. . . لكن لم توجد حضارة - أبدًا - بدون دين، مهما يكن قصور هذا الدين.

وفي هذا المقام فإن (توينبي) الذي استعرض إحدى وعشرين حضارة كبرى في التَّاريخ، يسجِّل أننا لو قمنا بعمل إحصائية عن الدين الذي ساد مختلف الأمكنة والأزمنة والمجتمعات البشريَّة، والتي نعرف عنها أدنى قدر من المعلومات، فإن انطباعنا سيكون محيِّرًا بدون حدود، وبصورة مدهشة. . . لماذا؟ لأننا سندرك أن الإنسان كان مشغولاً دائمًا بالبحث عن الحقيقة المطلقة منذ الأزل[2]، حتى وإن أخطأ في تصورها. . . وانحرف بها إلى مستوى (الدين الإنساني) الذي اقترحه (أليكسيس كارليل) أو (العلم) الذي يمكن أن يكون (دينًا) للعالم كما ذكر (آينشتاين)، أو المذاهب الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، كما صرَّح (أمرسون فوسديك) بأن النازية يمكن أن تكون

(١) إقبال: تجديد الفكر الديني: ص ٦٦.

(٢) نقلاً عن: وحيد الدين خان: الدين في مواجهة العلم: ص ٩٥، ط: ٤.

دينًا، وكما صرَّح (هـ موسيّه) بأن الشيوعيَّة الروسيَّة تصلح أن تكون دينًا[1]، إن هذا كلَّه يؤكِّد أن الحقيقة الدينيَّة جزء فطري في الإنسان، يحسّه، ويكاد يلمسه، في كثير من حالاته وأشواقه العليا وآلامه وآماله مهما ضلَّ طريقه إليه.

وفي كيان الحضارة يتجسَّد دور (العقيدة) في أنها «المركّب»[2] الذي يمزج بين العناصر، ويمنحها روحها، وإمكانيَّة فاعليتها في التَّاريخ.

ولا تستطيع الحضارة أن تنمو وتزدهر إلا في صورة (وحي) غيبيّ، حيث يمتد الأفق الإنساني إلى ما وراء حياته الأرضيَّة، أو بعيدًا عن حقيقته المحدودة، في اتجاه حقيقة حياته الكاملة التي يكتشف عندها أسمى معاني الأشياء... ومن هنا نستطيع إدراك الحقيقة الساطعة التي يفسرها التَّاريخ في الفقرة التي وردت في أحد الكتب المنزلة القديمة: «في البدء كانت الروح»[3]، ومع نمو الحضارة بعد خروجها السليم من دائرة الرحم، تتولى الروح الدينيَّة متابعة كيانها بالتهذيب الذي يصعد بها في سلم الحضارة الإنسانيَّة، وفي هذه الحالة يتحرر الفرد جزئيًا من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كليته إلى المقتضيات الروحيَّة التي طبعتها الفكرة الدينيَّة في نفسه، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح... غير أن دور الفكرة الدينيَّة لا يكتفي بالوقوف عند هذا الحدّ، بل إنها لتحل لنا مشكلة نفسيَّة اجتماعيَّة أخرى ذات أهميَّة أساسيَّة تتعلق باستمرار الحضارة.

فالمجتمع لا يمكنه مجابهة الصعوبات التي يواجهه بها التَّاريخ كمجتمع، ما لم يكن على بصيرة جليَّة من هدف جهوده، وبالتالي فإن الفكرة الدينيَّة تخلق في قلوب المجتمع - بحكم الغائيَّة المعينة - الوعي بهدف معين، تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنى، وهي حينما تمكن لهذا الهدف من جيل إلى جيل، ومن طبقة إلى أخرى - فإنها

(١) انظر: جورج لندبرغ: هل ينقذنا العلم: ص ١٢٠، طبع دار اليقظة العربيَّة، بيروت ١٩٦٣م.
(٢) انظر: مالك بن نبي: شروط النهضة: ص ٦٦، ط: ٣.
(٣) انظر: مالك بن نبي: شروط النهضة: ص ٧٥.

حينئذ تكون قد مكّنت لبقاء المجتمع ودوامه، وذلك بتثبيتها وضمانها لاستمرار الحضارة[1].

ومع كل هذا العطاء الذي تمنحه الفكرة الدينيَّة لكيان الحضارة.. فإن الدين (والدين الذي نعنيه هو الإسلام بمعناه الممتد)... يحدِّد للحياة طريقها القويم الفسيح، ويجعل لها غاية كبرى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ويصب أجزاء الحياة في قالب (الإيمان) الذي هو بمثابة (معامل حضاري) في حين يقوم الدين - أيضًا - بمنح الحضارة وحدتها وتفردها وشخصيتها وتماسكها وقدراتها الإبداعيَّة، بالإضافة إلى التزامها الأخلاقي نحو الكون ونحو المجتمع الإنساني، وهو التزام يقوم على ديمومة الجهاد الأكبر في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كهدف إيماني حركي دائم، أشبه (بمعامل عقائدي - اجتماعي) يشدّ أفراد القافلة الحضاريَّة بعضهم إلى بعض، ويوجههم صوب بؤرة واحدة، ويدفعهم إلى تجاوز السكون، وإلى التحرُّك الدائم إلى أهداف أبعد فأبعد[2] - مما يرأب - بين الحين والحين - كل صدع يظهر في الحضارة، ومما يجدد خلاياها المتآكلة، ومما يحفظ لكيان الحضارة الواحد (جسمه الممثل في الطبيعة وفي الزمان، وعقله الممثل في الإنسان، وروحه الممثلة في الدِّين، عقيدةً ونظامًا دنيويًا ودينيًا)... ومما يحفظ لهذا الكيان الواحد وجوده الإيجابي الصحيح، ويمكنه من أن يظل فاعلاً وفتيًا في التَّاريخ، كأن عهده بالوجود أمس..!!



(١) المرجع السابق: ص ١٠١، ١٠٧، ١٠٩.

(٢) بتصرف عن د. عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي: ص ٢٩١، ٢٩٢.



الفصل العاشر

مرحلة التطور

معنى التطور وأسسه

[في ضوء التفسير الإسلامي للتاريخ]

مصطلح التطوُّر:

عند الحديث عن مصطلح كمصطلح «التطوُّر»، لا يجوز أن تنتظر عطاء كثيراً من تلك المعاجم اللغويَّة العربيَّة.

والسبب في ذلك أن هذه المعاجم - على عظيم فائدتها - تتناول أمثال هذه المصطلحات تناولاً جافًا عامًا تشريحيًا، وكأنها تتناول حقيقة ميتة لا ظلال لها، ولا رصيد من الحركة والوجود المتغيِّر المستمر، كما أن مصطلح «التطوُّر» - بصيغته تلك - لم يوجد في المعاجم العربيَّة القديمة، وإنما جاءت المادة الأصليَّة للفعل تفيد مجرَّد «التغيير»، والتحوُّل، فالناس أطوار، أي أصناف على حالات شتَّى، وأطوار خلق الإنسان أي مراحل تكوينه...

إننا مضطرون في حالات تعاملنا مع مصطلحات من نوع مصطلح «التطوُّر» أن نلجأ إلى معاجم أخرى.. لا تهتم بالمدلول اللغوي، وإنما تهتم بالمدلول الاصطلاحي، ولا تطلق المدلول الاصطلاحي وكأنه حكم ثابت لا يتغيَّر، وإنما تتبع المدلول في أطواره المختلفة.. منذ كان حقيقة محايدة مجرَّدة إلى أن أصبح قضيَّة أو فلسفة.. وربما إلى أن فقد محتواه الكريم، وأصبح شعاراً ممتهنًا أو كلمة سوقيَّة يلوكها الجاهل والمثقف على حدٍّ سواء.

إن كلمة «تطور» تقف كواحدة من هذه الكلمات التي سارت في التَّاريخ وكأنها كائن حي.. تمرُّ بها فترات قوة، كما تمرُّ بها فترات امتهان وابتذال، كما تتعرض بين الحين والحين للإجهاض والموت، ولعلَّ عوامل صمود مصطلح «التطوُّر» أنه يشد أزره بمصطلحين، يكادان يرتبطان به بطريقة أو بأخرى، وهما مصطلحا (الحضارة) و(التقدم)، بل إن المصطلح الأخير وهو (التقدم) يكاد يكون مرادفًا - في رأي الكثيرين - لمصطلح التطوُّر، الذي هو موضوع حديثنا.

وعلى أية حال، فإن مصطلح «التطوُّر» قد أصبح قضية ضخمة تحتاج بين الحين والحين إلى دراسة موضوعيَّة، تشده بوعي إلى حقيقته، وتنزع عنه بين الحين والحين الأتربة الاستغلاليَّة والتحريفيَّة التي تلونه بألوان خاصَّة، أو تفرض عليه أثوابًا قد لا تنسجم مع طبيعته وقد لا ترتبط بماهيَّة وجوده ورسالته الإنسانيَّة بوشيجة من الوشائج!!.

إن تطوراً ما في كائن من الكائنات أو في شيء من الأشياء، إنما يعني أنه ثمة تحولات داخليَّة ارتبطت بها تحولات خارجيَّة طرأت على هذا الكائن أو على هذا الشيء، فكما يتطوَّر الكائن الحي من مرحلة في حالة الوجود الداخلي أو الوجود الخارجي، كذلك فإن مجموعة الأشياء التي تكوِّن وسائل الوجود الإنساني في دورة من الدورات الحضاريَّة، تتطور هي الأخرى تطوراً داخليًا يصاحبه تطور خارجي، وهي تتقدم بمعدل مرتفع أو منخفض - نحو المرحلة التالية إلى أن تنتهي الدورة، فيحدث انقلاب مفاجئ، قد يؤدي إلى بدء دورة أخرى، وقد يؤدي إلى فناء الكيان الذاتي، والدخول - كعنصر من العناصر - في دورة معاصرة أكثر قدرة وحيويَّة على مجابهة التحديات. وليس بوسع أحد أن يقف في وجه «التطوُّر» بهذا المفهوم، ولا أن ينكر أن التطوُّر ظاهرة من الظواهر وسمة من سمات الكائنات والأشياء، ولو أن مصطلح «التطوُّر» ظل محافظًا على مفهومه الواضح المحدد، وبقي في حيزه الإيجابي الذي يسمح بتعايش مماثل متوازن مع ظواهر الكون والأشياء الأخرى - لو أن مصطلح «التطوُّر» ظل على هذا النحو، لكان له تأثيره الأكثر وعيًا وعمقًا في حركة الكائنات والأشياء في مستواها الفردي أو الجماعي.

وكما تخضع كثير من الشعارات لمفاهيم قانون الانتخاب الطبيعي، فقد كان بإمكان قضية التطوُّر أن تثبت أن أصالتها عبر هذا القانون، وأن تفرض نفسها على الوقائع والحضارات كخصيصة ثابتة من خصائص الإنسان والحضارة.

لكن مصطلح «التطوُّر» قد (زج) به خلال القرنين الأخيرين في متاهات أضاعت كثيرًا من معانيه، وحولته إلى شعار مطاط زئبقي لا يرتكز على قيم محددة، ولا يعتمد في مسيرته على أجنحة قانونيَّة ضابطة ولا ينطلق إلى غاية إنسانيَّة واضحة، إنه تقدم إلى الأمام وكفى. . إنه ثورة على الماضي. . لذات الثورة ولمحض التمرُّد - إنه تحطيم لكل شيء ثابت، أو شبه ثابت، في طريق الإنسان، إنه مجرَّد سرعة جنونيَّة في طريق التحول الإنساني، حتى ولو كانت النهاية تحتم (السقوط) في أوحال الظلام، أو الاصطدام بقوانين البقاء والحضارة والكون.

معنى التطوُّر:

التطوُّر في ماهيته الأولى: حركة في الزمن، وحركة في الفكر، ترتبط هما حركة في اتجاه الأفضل. . إن حصول (الأفضل) وفقًا لمقياس موضوعي إنساني هو المعيار الثابت الذي يمكن به أن نعترف بأن ثمة (تطورًا) وقع في أمر أو شيء، فإذا حدث الأفضل بطريقة نسبية في شيء، فأدى ذلك إلى تأخُّر ملحوظ في جوانب أخرى مرتبطة به، لزم اللجوء إلى مقياس يوازن بين خط التطوُّر وخط التخلف؛ ليمكن الوصول إلى حكم نهائي يصورِّ بصدق المحصِّلة الأخيرة بالنسبة للإنسان.

وعلى سبيل المثال، إذا ذهب طبيب يعالج مرضًا ما من الأمراض الشائعة، فأدى علاجه (المتقدِّم) لهذا المرض إلى حدوث مضاعفات أدت إلى إصابة الجسم بمرض أكثر خطورة من المرض الأول، فلا يمكن في هذه الحالة - عند المقياس الموضوعي الشامل - أن نقول: إن تقدمًا حصل في معدل الصحة العام بالنسبة لهذا المريض. . . والأمر على هذا النحو في مقياس (التطوُّر) بمعناه المطلق، بصرف النظر عن أنواع التقدم في بعض الجوانب المختلفة.

ولكي نقيس التطوُّر بمقياس عام موضوعي، فإننا لابد من أن تتوافر لدينا المعلومات الكافية عن الوقائع والأشياء والمفاهيم في شتَّى حالات نموها، كما أننا لابد في البداية،

أن نكون متفقين على المقياس الذي نقيس به، ومن هنا تبدو أهمية الوعي بالتَّاريخ وبأطوار التطوُّر الحضاري وخصائصها في المراحل المختلفة، لكي نصل إلى أن (الأفضل) قد تحقَّق على نحو أسهل في ظل قيم معينة، ووقائع معينة، وخصائص ماديَّة ونفسيَّة معينة.

إن (موريس كرانستون) (محرر المصطلحات السياسيَّة) يتساءل - بحق -: ترى هل يفضل واحد منَّا أن يكون رومانيًا قديمًا على كونه دانمركيًا معاصرًا؟ هل نستطيع فعلاً أن نضع في كفة الميزان: الحياة في أثينا القديمة أو في إنجلترا اليصابات أو في نيويورك المعاصرة؟... ويحاول (كرانستون) في مناقشة مركزة جيدة أن يصل إلى معيار يحدد معالم واضحة «للتقدم»، فيتساءل: هل حصل تقدم في مدى العقل الإنساني واستخدامه؟ وعلى سبيل المثال، فإن معرفة آدم سميث بأسباب ثروات الأمم فاقت معرفة أي مستشار وجد في روما أو بابل! [ومن جانبنا نضيف إلى سميث الاقتصادي الألماني فاخت] فهل التقدُّم في العقل الإنساني هو مقياس التطوُّر؟...

وفي رأي (كانت) - كفيلسوف ورياضي - أن التطوُّر تحدده علاقات إنسانيَّة بالأخلاق وعلاقته بالكون، وبما أن تحسنًا قد وقع أخيرًا في الحريَّة المدنيَّة والدينيَّة، وكلاهما من شروط التقدُّم الخلقي، وبما أن تطورًا قد حدث في الطبيعة أدى - في رأيه - إلى وجود الإنسان وهو المخلوق القادر على ممارسة الخير الخلقي.. بما أن هذين المظهرين للتطوُّر قد وقعا، فنحن نستطيع أن نطمئن إلى أن تطورًا قد حدث.

إن مدرسة (هيجل) كانت آخر مدرسة نظرت إلى التطوُّر كمعنى إنساني يمتاز بشيء من الشمول والأخلاقيَّة، وبعد ظهور (الماديَّة الجدليَّة) دخل هذا المفهوم في دائرة ضيِّقة، لا يمثل - في حقيقته - البُعد الإنساني العام ولا يمكن أن يعمق - هذا التعميق المشوَّه - لكي - يصبح هو خلاصة التطوُّر، وهو البديل لمجموعة الشروط والمعايير اللازمة لتحقيق العمليَّة التطوُّريَّة.

وقد حاول هؤلاء الجدليُّون سرقة المصطلح من قاموس البشريَّة وإضفائه على نظرتهم وحدهم للأمور، وحركة الأحداث، وقد اضطروا أمام كثير من ضغوط الوقائع والحقائق النظرية والإنسانيَّة العامة إلى التنازل التدريجي عن كثير من الشروط الأوليَّة للتطوُّر الصحيح، فأساءوا بهذا إلى (المصطلح الكبير) وأصبح في كثير من الحالات - مصطلحًا، يستعمل بسخاء وإسراف، ويستعمله - غالبًا - البسطاء والأوشاب، أكثر مما يستعمله المفكِّرون. وفقدت الكلمة محتواها الخالد، وسحرها التَّاريخي. بل أصبحت عبئًا على حركة الفكر والتقدُّم في ظل هذه الجماعة التي احتكرتها، بل لقد أوجب حالها الذي وصلت إليه منذ قيام الحلف النازي الشيوعي سنة ١٩٣٩م أوجب كفاحًا لصالح (قضية التطوُّر) في معناها الإنساني العام؛ حتى تستطيع البشريَّة الحفاظ على إمكانية استمرارها في ظل معالم شبه واضحة، وشبه ثابتة، تنطلق من كيانها الإنساني الأزلي ومن رسالتها نحو الحاضر والمستقبل.

التطوُّر بين السلب والإيجاب:

إن التقدُّم قد حدث «عكسيًا» في الحقيقة لمعنى التطوُّر، وتاريخ هذا المصطلح، في ظل التقلصات الأخيرة والامتهان الذي أصابه - يكشف بجلاء أنه ليس شرطًا أن تكون كل دفعة إلى الأمام... تقدمًا وتطورًا.

ولو كان صحيحًا ما يريد تقريره بعض البسطاء من أن كل حركة إلى الأمام تعني تطورًا بمعنى «التطوُّر الحضاري» لكان كل حاضر أفضل من كل ماض، وكل مستقبل أفضل من كل حاضر...

ولو كان هذا التطوُّر حقيقيًا - بهذا المعنى الزمني السلبي - وهم يقولون به ولا ينكرونه - لكان (الجهد الإنساني)، بل لكان الإنسان نفسه في الحقيقة - كائنًا سلبيًا في صناعة التطوُّر... فضلاً عن أنه - في رأينا - القائد الحقيقي للتطوُّر الحضاري!!

إن التطوُّر الزمني -على النحو المذكور - هو (قدريَّة) استسلاميَّة سقط فيها كل القائلين بالماديَّة الجدليَّة، وهو - أيضًا - هبوط بالقيمة الحضاريَّة للإنسان.

ولم يعد ممكنًا لهؤلاء الملايين أو العلمانيين الذي يسمون أنفسهم بالتقدميِّين والتطوُّريين، أن يأخذوا على الأديان أنها تقول «بالقضاء والقدر» فهم قدريون استسلاميون على نحو لم تقل به الأديان - ولاسيما الإسلام - كما لم يعد أمام الوعي العقلي أن يزعم هؤلاء أنهم تقدموا بالإنسان بمفاهيمه وباحترامه لنفسه وطاقته، فالحق أنهم جعلوه مجرَّد قنطرة هزيلة يعبرها التَّاريخ . . متقدمًا . . من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل باطراد مستمر، دون أن يكون لهذا الإنسان إلا الاسم أو الرمز في العمليَّة التطوُّريَّة. لقد انفردت بعض الكائنات بسبب من تطورها المستمر، ولقد ظهرت في التَّاريخ حضارات عاشت، وأبدعت، ثم ماتت بطريقة أو بأخرى، فهل يمكن أن تكون المراحل الأخيرة في حياة هذه الكائنات أو هذه الحضارات أفضل من المراحل السابقة؟ إن أحدًا لا يمكن أن يقول بهذا؛ لأن أحدًا لا يستطيع أن يجزم بأن كل ابن لابد أن يكون أفضل من والده، وحتى على المستوى الإنساني العام، أو المحصِّلة الأخيرة للحضارة، فإن ما تعيشه بعض الدورات التَّاريخيَّة قد يكون أفضل في مجموعه من كثير من الدورات التالية؛ لأنها التصقت بقيم ومعايير (أفضل)، دون أن تستبد بها ناحية واحدة من نواحي التطوُّر، أو لم تقف عند حدود التطوُّر الشكلي غير المتكيِّف داخليًا.

إن التطوُّر ولادة داخليَّة يحسّ بها مجتمع يعيش ظروفًا تسمح بالولادة والنضج، وكما لا يولد أحد من الفراغ، فإن أية حضارة لابد أن تعتمد على (بذور) أساسيَّة توضع في أرضها وشعبها، وتصلح مجموعة الظروف التي تتم بها عملية ولادة الجنين، وإخراجه إلى الحياة أن تكون شروطًا لولادة (جنين) الحضارة.

إن مجتمعًا ما يمكن أن يقف مكانه عدة قرون، دون أن تلحقه أية حضارة خصبة، وقد وقف المجتمع العربي هذه الوقفة خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، وحتى

عندما تفرض عليه بذور حضاريَّة خارجيَّة فإنه من الممكن أن يظل واقفًا إذا كانت هذه البذور لا تتلاءم مع أرضه، أو لا يتلاءم هو مع نوعيتها، وحتى عندما تتوافر كل الشروط المهيَّأة للولادة، فإن ضمانات معينة لابد أن تتحقق حتى تنمو البذرة نموًا طبيعيًا، ولا تتعرض للإجهاض أو التلف أو التشويه أو نقص الفيتامينات.

والتشبيه نفسه يمكن أن نأخذه من تكوُّن الثمار أو الأشجار أو الورد؛ فالتكوين الذاتي الداخلي، والرياح الهادئة النقيَّة، والماء والغذاء، كلها شروط للإنجاب الطبيعي.

وأخيرًا:

- إنه لا يمكن - في ظل هذا - لأي مجتمع أن يزعم أنه «يمكن أن يتطور» تلقائيًا، وإلا لتساوت مقادير التطوُّر بين كل المجتمعات الإنسانيَّة ولو في دورة تاريخيَّة واحدة.

ولا يمكن لأي مجتمع أن يتطور «خارجيًا» بمعنى أن يشتري أو يستورد أو يسرق «تطور»، غيره؛ لأن هذا (اللقيط) لن يكون أكثر من مظهر نقص وقتي، وليس تطورًا حقيقيًا.

- ولا يمكن أن يكون هناك تطورًا، ما لم تكن هناك الظروف والشروط الصالحة لاستمراريَّة العملية التطوُّريَّة، وهذه الشروط أو الظروف، هي التي نستمدها من معنى «الأفضليَّة» مما تعطينا تجربة الماضي، ومما تعطينا طموحات المستقبل، ومما نستفيد من التجارب الحضاريَّة المعاصرة.

وهذه الشروط أو الظروف هي التي يطلق عليها علماء الحضارة وأساتذة التَّاريخ «أسس التطوُّر» أو «قوانين الحضارة».

- وأيضًا لابد أن يكون التطوُّر إلى (الأفضل) وليس إلى «الأمام» فحسب، لأنه لا علاقة طرديَّة بين الأفضل والأمام.

- والتطوُّر لابد أن يكون تطوراً في الصميم وفي المحصلة الأخيرة، وليس في جانب على حساب جوانب أخرى.
- والتطوُّر لابد أن يكون «حقيقة داخليَّة» وليس مجرَّد شكل أو اغتصاب خارجي.
- والتطوُّر معنى من معاني الأشياء، وليس تفسيراً لوجود الأشياء، وهو معنى إنساني عام، وليس حكراً على جماعة أو فترة، وليس مذهبًا خاصًا، أو فلسفة قائمة بذاتها.
- والتطوُّر مرتبط بالإنسان، وليس قانونًا يحكم الإنسان، فالتطوُّر في الزمن التَّاريخي أمر تتساوى فيه الكائنات كلها، من جمادات وحيوانات وإنسان.
- وهذا التطوُّر الزمني - الذي يقول به البعض - غير التطوُّر بمعناه العلمي والتَّاريخي والحضاري.

إنه ليس تطور الإنسان في الحضارة، وإنما هو تطور الحضارة في الإنسان وبالإنسان!.

اختلاف الرؤية البشريَّة:

الملاحظة القويَّة الواضحة أن التطوُّرات والمفاهيم البشريَّة تختلف حول معظم القضايا الإنسانيَّة اختلافًا كبيراً، ينبعث من اختلاف الظروف والأمزجة والمؤثرات الثقافيَّة القريبة والبعيدة، وهذه الاختلافات في حد ذاتها تؤكد وجهة النظر التي نراها - ويراها كثيرون - من أنه لابد - مع الاعتراف بحقيقة التطوُّر كخصيصة من خصائص التَّاريخ البشري - من اعتماد بعض القواعد الكليَّة الثابتة التي تمثل «معياراً» يمكن الاقتداء به وسط ضباب الاختلافات التصوريَّة البشريَّة الدائمة.

وعلى سبيل المثال، فقد لوحظ أن معظم الكتابات العربيَّة التي صدرت في مناخ الحربين العالميتين ١٩١٤، ١٩٣٥، تختلف في روحها وآرائها عن تلك الكتابات التي

صدرت بين الحربين، أو بعد نسيان الذاكرة الإنسانيَّة لنتائج الحرب الثانية، وطيها لصفحات نجازاكي وهيروشيما.

ولسنا هنا بصدد التحديد الدقيق لهذه الفروق بين كتابات هذين المناخين، لكننا نستطيع بثقة كبيرة أن نقول: إن الطابع المسيطر على الكتابات الأولى هو الطابع الميتافيزيقي الإنساني الوجداني، على حين تمتاز الكتابات الأخيرة بالماديَّة والعقلانيَّة الجافَّة والإغراق في الأهداف البرجماتيَّة.

وإذا كانت الكتابات الأخيرة ليست في حاجة إلى شواهد؛ لأنها هي المشاهدة المرئيَّة المنتشرة بين أيدينا الآن، فإن الكتابات الأولى قد تحتاج إلى نماذج للبرهنة على هذه الحقيقة!!.

ولكي لا أستطرد في تعميق مشكلة جانبيَّة، تكاد تكون قديمة عاديَّة، وأخرج بالتالي عن جوهر هذا الموضوع، فإنني أكتفي بإشارة وجيزة لاتجاه «ألبرت اشفيتسر» في مؤلفه الكبير عن «فلسفة الحضارة» فحيثما ذهبت عينك في كتاب (اشفتيسر) وجدت النزعة الأخلاقيَّة الروحيَّة تسيطر على كل الآراء والقيم التي يسوقها الكاتب الكبير... وهو في مقدمته يحدد بوضوح هذا الاتجاه حين يقول في الصفحة السابعة: «وفي هذا القسم التمهيدي من كتابي أعلن حقيقتين، وأختتم بعلامة استفهام كبيرة، أما الحقيقتان: فهما أن طابع الحضارة أخلاقي في أساسه، وأن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين الحضارة ونظريتنا في الكون، والمسألة التي أختتم بها هي: هل من الممكن أبدًا إيجاد أساس ثابت حقيقي في الفكر لنظرية في الكون هي في الوقت نفسه أخلاقيَّة ومؤكدة للعالم والحياة؟».

إن مستقبل الحضارة ليتوقف على تغلبنا على فقدان المعنى واليأس اللذين يميزان أفكار الناس ومعتقداتهم في هذه الأيام، وعلى بلوغ حالة من الأمل النضير والعزم الفتي. ولن يكون في وسعنا ذلك إلا إذا اكتشف غالبية الناس لأنفسهم موقعًا

أخلاقيًا عميقًا راسخًا يؤكد الدنيا والحياة عن طريق نظرية في الكون مقنعة وقائمة على الفكر.

فإذا عرفنا أن خطوط فلسفة شفيتسر هذه قد نمت - كما يقول هو خلال السنوات من ١٩١٤ إلى سنة ١٩١٧ - نكون قد عرفنا نوعية المناخ الذي سيطر على الكتاب وحدد معالم رؤيته لفلسفة الحضارة.

وبالتأكيد، فإن البحث عن نوعية الاتجاهات الفكريَّة في غضون السنوات التي سيطرت عليها روح الحرب العالمية الثانية سيكشف عن هذا الاتجاه الأخلاقي أيضًا، بل إنه حيثما نظرت في فترات الامتحان التي تمر بها الأمم أو البشريَّة جمعاء، فسوف تجد - بوضوح - أن معنى الحضارة ومعنى الحياة يرتبط بالاتجاه الأخلاقي سالف الذكر.

- ماذا يمكن أن نفيد من أمر كهذا؟

أولاً: يبتعد الكثيرون عن تقرير الحقيقة بمقدار ابتعادهم عن الظروف المرئية أو الضاغطة التي تحبذ الحقيقة وتجليها.

ثانيًا: كثير من المفكرين الإنسانيين يفتقدون الرؤية الشاملة الموضوعيَّة وتحد رؤيتهم الظروف الآنية المحدودة.

ثالثًا: استلهام الفطرة والقوانين العليا الكونيَّة مفقود لدى كثير من الناس وهم لا يلجئون إلى الفطرة إلا في حالات ضاغطة صعبة.

رابعًا: أن سقوط البشريَّة المتكررة في حروب وأزمات خلقيَّة ونفسيَّة يعني ابتعادها المتكرر، بل عدم رغبتها، في الاهتداء إلى النواميس والقوانين التي تحكم الحياة والكون.

خامسًا: أن هذه الحروب وهذه الذبذبة في الفكر الإنساني وقيام دول وسقوط أخرى... هذا كله يؤكد وجود قوانين في الكون والحياة الإنسانيَّة.

سادسًا: وبالتالي فإن التطوُّر في الحضارة الإنسانيَّة، لا يعني تطورًا عشوائيًا أو آليًا، أو مطردًا، بل هو محكوم بقوانين، ولو كان التطوُّر تلقائيًا أو ميكانيكيًا لغرض التطوُّر على كل الأمم، مع أننا نرى أمة متخلِّفة وأخرى متقدمة.

سابعًا: أن أسس التطوُّر، حين ينظر إليها، ويراد استخلاصها يجب أن تكون حقًا حصاد فكر ضخم مستوعب، لا ينطلق من حالة رخاء قاتلة، وأيضًا لا يكون مجرَّد صرخة خطابيَّة عاطفيَّة، تعبِّر عن حالة انفعاليَّة وقتيَّة.

في التمهيد للتطوُّر:

أحداث التطوُّر الإنساني ليس عمليَّة ميكانيكيَّة.. تقتضي توافر عوامل معينة والضغط على جهاز معين، ليبدأ التطوُّر الإنساني مسيرته آليًا وبلا توقف؛ فالتطوُّر حركة داخلية نفسيَّة يخترق بها الكيان الإنساني أولاً.. إنه قد ينشأ من ظهور دوافع فكريَّة أو بروز عقيدة واقعة، أو وجود تحدٍّ خارجي يثير الخيال والطاقة...

وأكاد أجزم بأن كثيرًا من بلاد العالم تتوافر لديها المواد الخام أو الأسس اللازمة للتطوُّر.. لكن افتقاد التمهيد الضروري أو الروح الداخلة تبعثر هذه المواد الخام.. بل وقد تجود بها الأمة - لغفلتها وسذاجتها - على أمم أخرى تستغلها استغلالاً حضاريًا.

وعلى سبيل المثال فإن مجتمع المسلمين بعد الحروب الصليبيَّة قد جاد بقيمه الحضاريَّة والفكريَّة والخلقيَّة على المجتمع الأوربي، وجمد هو في المرحلة الزمنيَّة، فكانت قرونه بعد ذلك لحظة زمنيَّة واحدة قوامها النوم والتخبط الفكري والأخلاقي.. ثم عاد هذا المجتمع - وهو يستيقظ من غفلته في القرنين التاسع عشر والعشرين - فأضاف إلى عطائه الفكري والخلقي السابق لأوربا، عطاء آخر يتمثَّل في تنازله عن عنصر «الأرض» سواء باستغلالها لبتروله ومعادنه أو باستيلائها المباشر عليها أو بتوجيهها هذه الأرض توجيهًا يخدم مصانعها واحتياجاتها الحضاريَّة.

ويجرنا التأكيد على هذه الناحية المهمَّة في عمليَّة التطوُّر إلى الإشارة إلى أن دوافع التطوُّر إذا كانت مهمة وقويَّة، فإن من شأنها أن تتغلب على كثير من صعوبات التطوُّر، ولاسيما الأساس المادي، والنظرة إلى الإمكانيات الماديَّة لبلد كاليابان، توافرت لديها الدوافع للتطوُّر - تبين كيف انتصرت هذه الدوافع على العقبات التي يمثلها فقر البيئة.

أما في حالة عالمنا العربي المعاصر.. فإن فقدان إرادة التطوُّر والعجز إلى الآن عن الاستجابة لمثيرات التحدِّيات الخارجية والبعد عن الالتحام بالعقيدة الإسلاميَّة الدافعة.. كل ذلك لم يغن عنه ما يتمتع به هذا العالم من وفرة في القيم الحضاريَّة والإمكانات الماديَّة.

وإذا كان لنا أن نضرب مثلاً قويًا من تاريخنا - نحن المسلمين - يكشف بجلاء عن الأثر القوي الضخم للدوافع الحضاريَّة أو التمهيد الحضاري، فإننا نضرب مثلاً «بربعي بن عامر» حين دخل على رستم وهو ينتمي إلى مجتمع مجرَّد من أساليب الحضارة ووسائل التقنية، وإمكانات المواجهة الماديَّة، وكيف أنه بقواه الماديَّة المشتعلة واجه رستم وهزمه نفسيًا، وصرخ في وجهه: لقد ابتعثنا الله لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. ولم يلبث مجتمع ربعي بن عامر الفقير في إمكاناته الماديَّة والذي تشتعل أعماقه بأسس الحضارة وروحها، لم يلبث أن دمَّر المجتمع المكدَّس بمعطيات الحضارة، وبدأ بقواه الداخليَّة الروحيَّة صنع حضارة جديدة على أنقاض المجتمع الفارسي المكدَّس بإنتاج حضارة أبطاله العظام، وظهرت بقيم «ربعي بن عامر» وروحه حضارة المسلمين التي تدخل الآن - بعد أربعة عشر قرنًا - دور ميلاد جديد.

لقد استمرَّت الدعوة الإسلاميَّة ربع قرن من الزمان تمهد للميلاد التَّاريخي للحضارة الإسلاميَّة، وتبني الروح والإنسان القادر على صنع الحضارة: فلما وجدت هذه الروح وهذا الإنسان، كان سهلاً أن يتحوَّل مجرى التَّاريخ؛ لأن التحوُّل كان قد تمَّ داخل العناصر التي ستقوم بعملية التحوُّل.

وفي الحضارة الأوربيَّة كانت نزعات التغيير العقلاني لدى «لوثر وكالفين ثم هربرت أتشريري، وجون تولند، وآنتوني كولنز، ومايفوتندال، وديفيد هيوم، وبيربيل ثم فولتير وجاك روسو»، كانت نزعات هؤلاء وغيرهم من كهنة الدين العقلي هو التمهيد للحضارة الأوربيَّة، بدءًا من الثورة الصناعيَّة وإلى عصر المركبة الفضائيَّة.

إن فترة التمهيد للتطوُّر أو الإعداد له، هي الفترة الحاسمة في تكوين وبناء هذا التطوُّر وبروزه كاملاً غير مشوه، صالحًا للحياة والاستمرار، وفي هذه الفترة التمهيديَّة الحاسمة، يكون الإنسان هو بيت القصيد، وهو مناط الإعداد والتوجيه والشحن العقيدي والخلقي والفكري.

وإذا كان الإنسان مهمًا في هذه المرحلة، فإن الوقود الحضاري الذي سيغذَّى به هذا الإنسان، هو وحده القادر على تحويل هذا الإنسان الخام إلى إنسان حيّ صانع مبدع قادر على صياغة الحضارة وصنع التطوُّر، وليس الوقود الحضاري الذي نعنيه إلا المضمون الذي أشار إليه كتاب منزل قديم عندما قال: «في البدء كانت الروح» وإلا ما حدده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

الأسس التمهيديَّة للتطوُّر:

تلتحم المصطلحات التَّاريخيَّة التحامًا كبيرًا في بعض مراحل تطورها، وعلى سبيل المثال، فإننا نجد الفروق تكاد تكون لفظيَّة بين أسس مرحلة التمهيد للتطوُّر، وأسس مرحلة التمهيد للحضارة. ونجد أن كلمة النهضة التي استعملت بإسراف في السنوات الأخيرة لا تزيد عن كونها التعبير الشعبي لحالة نظرية - بالنسبة لمجتمعاتنا - هي حالة التمهيد للتطوُّر، وربما نجد الفارق الوحيد المعتمد بين مرحلتي التمهيد للتطوُّر، ومرحلة التمهيد للحضارة - أن التمهيد للتطوُّر يفترض وجود حضارة أصلاً، لكنها حضارة نائمة أو ساكنة أو بطيئة السير، أما مرحلة التمهيد للتحضُّر، فهي تفترض انعدام الحضارة، والبحث عن زواج شرعي من شأنه أن ينجب حالة تحضُّر.

وأيًا كان الأمر فإن الأسس الممهدة للتطوُّر، وهي الأسس التي تفترض وجود خلفيَّة حضاريَّة، تقوم على مجموعة من المواقف التي تحدد مسارها وهويتها وهذه المجموعة من المواقف نجملها فيما يلي:

أولاً: موقف أيديولوجي محدد: وفي مثل حالتنا، يبدو الإسلام هو المرشَّح الوحيد لتشكيل إطار عقائدي، يعطي الأمة العربية وحدة نفسيَّة وفكريَّة، ويعطيها إمكانية الامتداد، ليس في داخل أعماق مليار مسلم فحسب، بل وفي قطاعات الإنسانيَّة المتنوعة، باعتبار هذا الاسم عقيدة إنسانيَّة مفتوحة تصلح للانتشار، وليس عقيدة محليَّة مغلقة تنتمي إلى ناس بعينهم، وتمتد في إطارهم وحدهم.

إن هذا الإطار الأيديولوجي المحدد ضروري، وهو أضخم أسس مرحلة التمهيد للتطوُّر، والمراحل التي بعدها؛ لأن - ما دمنا في عصر «الأيديولوجيات» - الذوبان والتبعيَّة والتشرُّد والضياع والاستيراد السهل للمبادئ، هي أخطر ما يواجه أية عمليَّة تطور ناشئة.

فإذا أضفنا إلى هذا ما يفرضه «عالم الاقتصاد الرأسمالي والشيوعي الحديث» من ضرورة بقاء أمم ما في مرحلة متخلِّفة، كي تكون أسواقًا دائمة، ومزارع دائمة، لمصانع ورءوس أموال هذه الحضارة الاقتصاديَّة.. إذا أضفنا هذا، فإننا سنتأكد من أن الغزو الفكري الاقتصادي، سيعمل بكل الطرق على تضييع معالم النهضة الحقيقيَّة أمام الباحثين عن النهضة، حتى تبقى هذه الأمم في حيِّز التبعيَّة لأفكاره واقتصاده، وحتى لا يجرها استقلالها «الأيديولوجي» إلى استقلال في الأرض، وإلى استقلال في السيطرة على إمكاناتها الاقتصادية، فضلاً عن البروز كقوة مناوئة له: إن المؤرِّخ الإنجليزي الكبير «أرنولد توينبي» يشير في محاضرة له سنة ١٩٥٢م إلى نتائج حالة الانغلاق والتبعيَّة التي أصابت العرب بتبنِّي بعض سياسيِّيهم فكرة القوميَّة بمعناها الألماني الغربي وإهمالهم للعقيدة الإسلاميَّة.

يشير إلى نتائج ذلك بقوله: «والحقيقة هي أن (القوميَّة) وليست (الإسلاميَّة) هي الشكل الذي وقعت فيه الشعوب الإسلاميَّة، والأمر المحتوم بالنسبة لغالبيَّة المسلمين - رغمًا عن أن هذا الأمر الحكمي غير مرغوب فيه - هو أن القوميَّة - بمعناها الألماني الغربي - ستنتهي بالمسلمين إلى الغرق في (البروليتاريا العالمية للمعسكر الغربي)».

وهذه الملاحظة السابقة التي تنبأ «توينبي» بها في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، هي التي أضاعت على العرب قرابة نصف قرن من أخطر فترات تاريخهم الحديث، بل أضاعت عليهم أجزاء من أرضهم وثرواتهم.

ثانيًا: موقف تاريخي محدَّد ذو تصوُّرات واضحة، ففي حالة التطوُّر، يبدو الموقف من التَّاريخ أساسًا قويًا من الأسس المهمَّة للتطوُّر الحضاري الأكثر إيجابيَّة، فضلاً عن أن هذا الموقف التَّاريخي سيعرفنا على أسباب العطب والخلل التي أصابت المسيرة التَّاريخيَّة لأمة من الأمم - فإنه أيضًا سيعطينا محتويين مهمين جداً: أولهما «خلاصة أسباب التدهور بالنسبة لنا، كأمَّة ذات مسيرة تاريخيَّة محددة بمعالم وتصوُّرات محددة»، والآخر: ما يعرف عادة «بخمائر المستقبل». وبديهي أن السلب، في القيم والعادات والمفاهيم، الذي ستحدده الوقفة التَّاريخيَّة سيكشف لنا تلقائيًا عن الوجه الآخر للعملة، وهو الإيجاب الممكن الانطلاق منه نحو المستقبل.

وفي رأي المفكر الكبير «مالك بن نبي» أن «توماس الأكويني» ثم (ديكارت)، قد قاما بهذه العمليَّة في الفكر الأوربي في عهد النهضة، كما أن الحضارة الإسلاميَّة من قبل قامت بعمليَّة «السلب والإيجاب» في فترة ميلاد نهضتنا أيضًا، حين نفت الأفكار الجاهليَّة البالية، ثم رسمت طريق الفكرة الإسلاميَّة الصافية التي تخطط للمستقبل بطريقة إيجابيَّة.

ثالثًا: التصميم على استيعاب العصر والرغبة القويَّة في السيطرة على عناصر القوة فيه: وفي عصرٍ كعصرنا يبدو الحديث عن العقيدة والتَّاريخ مجرَّد هراء إذا لم نربطهما

بالأسلوب التقني، ونجعلهما المعبر إلى عصر التكنولوجيا، كما فعل اليهود بعبريتهم وتوراتهم حين انطلقوا منهما إلى العصر، بل التفوُّق على العصر وامتلاك قيادته، واستغلال كل معطيات العصر من أجل هذه العقيدة وهذا التَّاريخ.

إن معادلة التطوُّر الصعبة، ولاسيما مرحلة التمهيد والمخاض، هي ضرورة الجمع بين تراث الماضي وإمكانيات الحاضر وآفاق المستقبل في إناء واحد، وكما يبدو مستحيلاً طرح التَّاريخ الإنساني وتجربة التَّاريخ الخاصة والبدء من نقطة الصفر.. كذلك يبدو مستحيلاً الحياة في عالم خيالي لا صلة له بالواقع أو الدردشة التوكلية أو الاستيراديَّة في النظر إلى آفاق مستقبل، أعتقد أنه لا مكان فيه - بعد الآن - للعاجزين.

إن هذه الثلاثيَّة: العقيدة والتَّاريخ والرؤية المستقبليَّة، هي الأسس الممهدة لعملية التطوُّر. وتبدو هذه المنظومة، وكأنها التركيب الأولي لـ«فيتامين» التطوُّر. وكما لا يمكن الفصل بين عناصر الماء أو الهواء، كذلك لا يمكن الفصل بين هذه الأسس الثلاثة.

ويبقى في النهاية على كل جماعة تريد أن تسير في طريق التطوُّر أن تتناول هذا «الفيتامين» بالطريقة التي تلائم طبيعتها وظروفها.

أسس مرحلة التطوُّر:

بالطبع لا يمكن الزعم بأن ثمَّة حدوداً فاصلة مرئيَّة أو ملموسة بين مرحلة التمهيد للتطوُّر ومعالجة التطوُّر نفسه، وتظل تلك الأبجديات التي ذكرتها آنفًا هي أقوى تيار حضاري يدفع عجلة التطوُّر في الاتجاه الأفضل.

وبمقدار ما يلتحم هذا التيار بالأجهزة الصانعة للتطوُّر بمقدار ما يكون حجم الحركة والإبداع في عملية الإقلاع الحضاري - وتتطلب الرؤية الموضوعيَّة الأولى - للتطوُّر - في الزمان المعيَّن والمكان المعيَّن - أن نحدد موقع «عملية تطورنا» من المواقع المتطورة الأخرى في هذا الجهاز.

الأساس الأول لعملية التطوُّر: وفي ظل ذلك كله سوف نكتشف أن الأساس الأول للتطوُّر سواء في كل عمليَّة تطوريَّة، أو في عملية تطورنا في العالم العربي الإسلامي - هو ما يمكن أن نسمِّيه «بالإمكان البشري الذاتي». والإمكان البشري سواء على مستوى البناء الذاتي للفرد، أو القوة الاجتماعيَّة - هو أقوى أساس نعتمد عليه في عملية الإقلاع بسفينتنا الواقفة على شاطئ نهر الحضارة.

ونحن في غنى عن أن نستعين بالأمثلة الحيَّة على مدى الاعتماد على الإنسان (الحر المفكِّر، المؤمن بحضارته وقيمه، المتطلِّع إلى غاية عليا عالميَّة).

- فألمانيا على سبيل المثال بعد الحرب العالميَّة الثانية - لم يكن لديها إلا هذا الإنسان، هو أقوى ما يمكن أن تعتمد عليه لإعادة بنائها بعد استسلامها.
- والصين بدورها طبقت مبدأ الاعتماد على الإمكان الذاتي، ولم تعتمد على المال وحده في عملية التطوُّر.

والقياس الموضوعي لأي نمو حضاري سواء في عصرنا الحديث أو قبله سوف يكشف أن الإمكان الذاتي الإنساني هو أضخم وأكبر أساس، يتمتع برصيد ضخم، من بين الأسس التي يعتمد عليها التطوُّر.

والأساس الثاني لعملية التطوُّر: هو الاعتماد على فلسفة وجوديَّة بقائيَّة ممتدة، فلم تحدث في التَّاريخ نهضة تطوريَّة، دون أن تكون هناك نهضة آفاقيَّة طموحة في الأرض والزمان.

وبما أن بندول التَّاريخ لا يمكن أن يقف عند نقطة ما، فإن الاختيار المتاح لأي أمة ينحصر في تذبذبها الحتمي بين التقدُّم والتقهقر، وحضارات التَّاريخ التي وعتها الذاكرة الإنسانيَّة تقدم لنا هذا التعبير الطموحي الخلودي، قويًا كل القوَّة وبخاصة تلك الحضارات التي لازالت لها بصمات، حتى على عالمنا الحديث.

انظر في فن الهندسة المعمارية أو التحنيط عند قدماء المصريين، ستجد أن هذين المظهرين من مظاهر التطوُّر، لم يكونا مجرَّد محاولة للنفع الوقتي وحسب، بل لقد عبَّرا بجلاء عن محاولة المصريين التعبير عن رغبة الخلود بكل صدق وعبقرية.

بل أي نفع عاجل يمكن أن يعود على المصريين من بناء الأهرام مثلاً؟

وكيف اندفعت هذه الجماهير تبني على ظهورها معنى من أبرز معاني التطوُّر والتحضر، وهو الرغبة في الخلود وحماية «البقاء»!! وما يقال عن الهندسة المعمارية يقال «عن» التحنيط الذي بلغوا فيه حداً لا زال محل دهشة علماء عصرنا الحديث، والكتابة - أيضًا - والنقش والتصوير، والرسم، كلها - وغيرها - التعبير الحي عن هذا الأساس.

ويحدثنا «هنري برستد» عن محاولات المصريين الأوائل للبقاء ... فيقول: «وبالرغم من أن هؤلاء الأوائل من بني الإنسان كانوا على ما يظهر يموتون بكثرة نتيجة لحياتهم المحفوفة بالمخاطر، فقد تحسَّنت أسلحتهم البدائية المصنوعة من الحجر، وإن كان هذا التحسن بطيئًا».

وعن محاولات السومريين يحدثنا صموئيل كريمر فيقول: «ولكن على الرغم من مثل السومريين العالية وأخلاقياتهم السامية، فإنه ربما لم يكن بمقدور السومريين الوصول إلى هذا المدى من التطوُّر، أو إنجاز هذا القدر ماديًا وروحيًا، لو لم يكن هناك حافز نفسي خاص جداً حرك كثيراً من سلوكهم، وصبغ بعمق أسلوب حياتهم، وهو الحافز إلى البروز والشهرة، وإلى الانتصار والنجاح، الحافز الذي كان ينطوي على الطموح والتنافس والمغامرة».

وفي الحضارات الأكثر تقدُّمًا في الزمن وجد هذا الأساس رصيده في أكثر من مظهر، وفي أكثر من عقيدة ورأي، فلمَّا جاءت الأديان أعطت هذا الأساس حقيقة

الحضارة، التي تاه الإنسان عنها، وحاول بفطرته التعبير عنها في صور ماديَّة قاصرة، لقد أعطته الامتداد بعد هذه الدنيا . . وعمقت فيه معنى البعث والحساب والجنة والنار.

ومن هذه العقيدة انطلق الإنسان المتديِّن - والمسلم بخاصة - يجتاز الصعاب، ويبني الحياة بناء ممتدًا قويًا . . واثقًا أنه إن مات لقى الشهادة . . ثم الخلود في الجنَّة . . وبهذه العقيدة تطوَّرت الحياة العربيَّة، وأسست الحضارة الإسلاميَّة العالميَّة. وامتدت في الزمان والمكان، واتسعت أمام الجماهير الإنسانيَّة - كلها بقيادة العرب - بعيدًا عن عنصريَّة قوميَّة أو وطنيَّة عاجزة مدمرة.

والأساس الثالث من أسس التطوُّر: هو الأساس الأخلاقي: وإذا كانت الأمم كلها تقريبًا قد وضعت لها قانونًا يضبط حياتها فليس هذا القانون - أيًا كان أمره - إلا التعبير الإنساني عن أهمية الأساس الأخلاقي للتطوُّر.

والأخلاق هي التعبير الأشمل والأقوى عن القانون . . لأنها قانون داخلي وخارجي معًا، ويتدرَّج في الأخلاق ما يعرف بالنظام والترابط والعمل الكامل والالتزام الأدبي والخلقي والمسئوليَّة الاجتماعيَّة. وغير ذلك.

إن التماسك بواسطة الأخلاق لمجتمع يحاول أن يصنع التطوُّر أمر ضروري لتحقيق قدرته على صنع التطوُّر وإبداعه. ويبدو مؤشر الخلل في تماسك المجتمع وفي بداية تحلله، إذا احتاج إلى ضوابط صناعيَّة كثيفة من أجل استمراريَّة تماسكه وبقائه، ولتكن هذه الضوابط الصناعيَّة «بوليسًا» أو «عقوبات شديدة» أو غير ذلك. أما المجتمع القادر على صنع التطوُّر فهو المجتمع الذي تحتل فيه العقوبات والبوليس الدرجة الثانية، بينما تحتل الأخلاق المتفائلة الطموحة الدرجة الأولى . .

وكمجرَّد مثال ننقل عن هنري برستد قوله: «لقد امتاز عصر بناة الأهرام بجعل الأخلاق أساسًا يقوم عليه صرح الحياة الإنسانيَّة، فلما جاء عصر الفترة الأولى حاول المفكرون الاجتماعيُّون أن يقيموا فوق الأساس القديم بناء آخر، فرأوا أن الضمير لا

يصلح الأخلاق فحسب، بل إنه قادر على أن يجعل من الأخلاق قوة اجتماعيَّة مؤثرة».

ولعلَّنا نستطيع في ضوء حديثنا عن هذا الأساس الأخلاقي إدراك معنى قول الرسول ﷺ: «إنما بُعثت لأُتمِّمَ مكارم الأخلاق».

ويرتبط بالأساس السابق أساس آخر من أسس التطوُّر وهو ما يمكن أن نسمِّيه بتوفر الحريَّة المسئولة، ولم يوجد بعد في التَّاريخ أمة فقد أفرادها الشعور بالمسئوليَّة واستطاعت أن تصنع حضارة وتحدث تطورًا حقيقيًا.

وقد تتجسَّد هذه المسئوليَّة في عامل نفسي أو في تربية روحيَّة أو في اقتناع بمستقبل أفضل. المهم أن المسئوليَّة تنطلق انطلاقًا داخليًا حرًا بقناعة ذاتيَّة هي من أبرز أسس التطوُّر، ومن الصعب، بل من المستحيل، الزعم بأن تطورًا حقيقيًا يمكن أن يحدث مع فقدان هذه المسئوليَّة الحرَّة الفرديَّة، أو مع اللجوء إلى مسئوليَّة عموميَّة اجتماعيَّة تقتل الحافز الفردي والمسئوليَّة الشخصيَّة، ويستطيع المرء أن ينظر إلى المعدل التطوُّري بين أمتين أرادتا التطوُّر في حقبة زمنيَّة محددة، واستعانت أولاهما بالحافز الفردي والمسئوليَّة الشخصيَّة، وتجاهلت ثانيتهما هذا الأساس.

وسنوجز طريقنا إلى الاستدلال «بالإنسان النموذج الذي قدمته الحضارة الإسلاميَّة، وكيف تحققت في هذا الإنسان» أبرز أسس الخلق والإبداع والتطوُّر الحقيقي...

- فهو إنسان «حر» في داخله.. رضى عقيدة وهب لها عمره دون ضواغط خارجيَّة.
- وهو إنسان مسئول مسئوليَّة نابعة من «داخله» بتأثير إيمان قوي نحو الإنسان ونحو الكون.
- وهو إنسان طموح ذو رسالة عالميَّة ممتدة في الزمان والمكان.. يعمل بإخلاص حقيقي على نشرها.

- وإمكاناته البشريَّة الذاتيَّة التي وفرتها له «عقيدته الإسلاميَّة» جعلت منه الإنسان القادر على صياغة الحياة صياغة ملائمة، ودفعها - بإمكاناته النفسيَّة والفكريَّة والسلوكيَّة - في اتجاه التطوُّر الأفضل.

- وهو إنسان أخلاقي يهدف إلى تطوير الجانب الإنساني في الحياة، وتسخير الجانب المادي لخدمته، وإضفاء معنى كريم فسيح على الحياة البشريَّة المحدودة.

وهو - قبل ذلك - إنسان توافرت له «الأرضية الممهدة» لإبداع التطوُّر، وهي تلك الأرضية العقائديَّة التي تدرك أعماق التَّاريخ وأبعاده، وتدرك عمق العصر وحاجاته، وتستشرف آفاق المستقبل في الوقت نفسه.



الفهرس

الموضوع	الصفحة
إهـداء	٣
مقدمة	٥
الفصل الأول	
عـلم فلسفـة التاريخ وصلته بالسنن الكونية	
مصطلح فلسفة التَّاريخ:	٩
بين تفسير التَّاريخ وفلسفة التَّاريخ:	١٠
فلسفة التاريخ قبل العصر الحديث:	١٢
فلسفة التَّاريخ في العصر الحديث:	١٣
الفروق بين المؤرخ وفيلسوف التَّاريخ:	١٣
الفصل الثاني	
علمية فلسفة التاريخ بين المؤيدين والمعارضين	
علميَّة فلسفة التَّاريخ:	١٩
والحق أننا في فلسفة التَّاريخ أمام موضوعين مرتبطين ومتكاملين:	٢٠
اعتراضات في وجه العلميَّة التَّاريخيَّة:	٢٤
علميَّة التَّاريخ وتفنيد الاعتراضات السابقة:	٢٧
الفصل الثالث	
فلسفة التاريخ والسنن الحضارية فى العصور القديمة [النشأة والمعالم]	
تفسير التَّاريخ: نشأته وتطوره	٤١

توطئة: ٤١
نشأة تفسير التَّاريخ في العصور القديمة ٤٥
المراحل الأولى: ٤٥
المعالم الأساسية لتفسير التَّاريخ في الحضارات القديمة ٤٨
تفسير التَّاريخ في الحضارتين المصرية والصينية: ٤٨
تفسير التَّاريخ في الحضارة الهندية: ٥٤
تفسير التَّاريخ في الحضارة الإغريقية: ٥٦
تفسير التَّاريخ عند الرومان: ٦١
تفسير التَّاريخ عند الفرس: ٦٥

الفصل الرابع

التفسير الديني في التاريخ

[التفسير اليهودي والتفسير النصراني والمعالم المشتركة]

تفسير التَّاريخ: في اليهودية والنصرانية ٧١
المعالم المشتركة للتفسير الديني: ٧١
اليهودية وتفسير التَّاريخ: ٧٢
النصرانيَّة وتفسير التَّاريخ: ٧٥

الفصل الخامس

تفسير التاريخ في الحضارة الإسلامية

[الموسوعات والتنظير المنهجي]

تفسير التَّاريخ في الحضارة الإسلاميَّة ٩١
أصول تفسير التَّاريخ في حضارتنا: ٩١
تفسير التَّاريخ في تراثنا الإسلامي ٩٥
أ - مرحلة الأصول الموثقة: ٩٥

ب - مرحلة التدوين الموسوعي وبذور تفسير التَّاريخ: ٩٨
أولاً: تفسير التَّاريخ في المشرق الإسلامي: ٩٨
ابن جرير الطبري: ٩٨
المسعودي: ١٠٠
المقدسي: ١٠٢
اليعقوبي: ١٠٢
الجاحظ: ١٠٣
أبو حنيفة الدينوري: ١٠٣
مسكويه: ١٠٣
ابن الأثير: ١٠٤
ابن الجوزي: ١٠٦
ثانيًا: تفسير التَّاريخ في المغرب الإسلامي: ١٠٦
١ - العقيدة والشريعة: ١٠٩
٢ - التعليم والتربية: ١١٠
٣ - الأخلاق: ١١٠
جـ - مرحلة التنظير المنهجي: ١١٢

الفصل السادس

ابن خلدون

[عصر جديد فى التفسير الحضاري للتاريخ]

ابن خلدون - عملاق فلسفة التَّاريخ: ١١٩
ابن خلدون وفلسفة التَّاريخ: ١٢١
أ - أخطاء المؤرخين التقليديين: ١٢١
ب - ابن خلدون - كفيلسوف تاريخ: ١٢١

العوامل المؤثرة في تجربة المسلمين الحضاريَّة : ١٢٢
ابن خلدون رائد تفسير التَّاريخ : ١٢٣
«مقدمة» ابن خلدون : ١٢٧
النظرة الإسلاميَّة الخلدونيَّة لحركة الحضارة : ١٣١

الفصل السابع

الظاهرة الحضارية في القرآن والسنة

[الأصول الثابتة]

بين الوجود التَّاريخي والوجود الحضاري : ١٤١
منظومة بناء الحضارة وعناصرها الثلاثة : ١٤٢
١ - الإنسان في القرآن : ١٤٤
الفكر أو المنهج : ١٤٦
٣ - الأشياء وقيمتها الحضاريَّة : ١٤٨
سقوط الحضارة من منظور إسلامي : ١٥٠
المرحلة الأولى : فساد الفكر ١٥١
المرحلة الثانية : فساد الملوك ١٥٧
المرحلة الثالثة : مرحلة الانهيار ١٦٨

الفصل الثامن

شروط التكون الحضاري [الحضارة قبل أن تولد]

شروط التكوُّن الحضاري ١٧٣
الحضارة قبل أن تولد : ١٧٣

الفصل التاسع: نشوء الحضارات

[في ضوء التفسير الإسلامي للتاريخ]

يقول القرآن الكريم : ١٩٣

الفصل العاشر

مرحلة التطور

معنى التطور وأسسه

[في ضوء التفسير الإسلامي للتاريخ]

مـصطلح التطوُّر: ٢١٣

معنى التطوُّر: ٢١٥

التطوُّر بين السلب والإيجاب: ٢١٧

وأخيـراً: ٢١٩

اختلاف الرؤية البشريَّة: ٢٢٠

- ماذا يمكن أن نفيد من أمر كهذا؟ ٢٢٢

في التمهيد للتطوُّر: ٢٢٣

الأسس التمهيديَّة للتطوُّر: ٢٢٥

أسس مرحلة التطوُّر: ٢٢٨

الفهرس ٢٣٥

